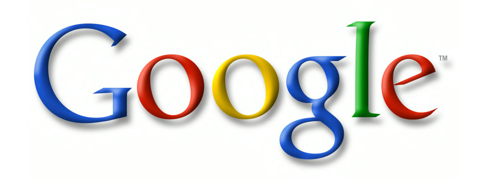
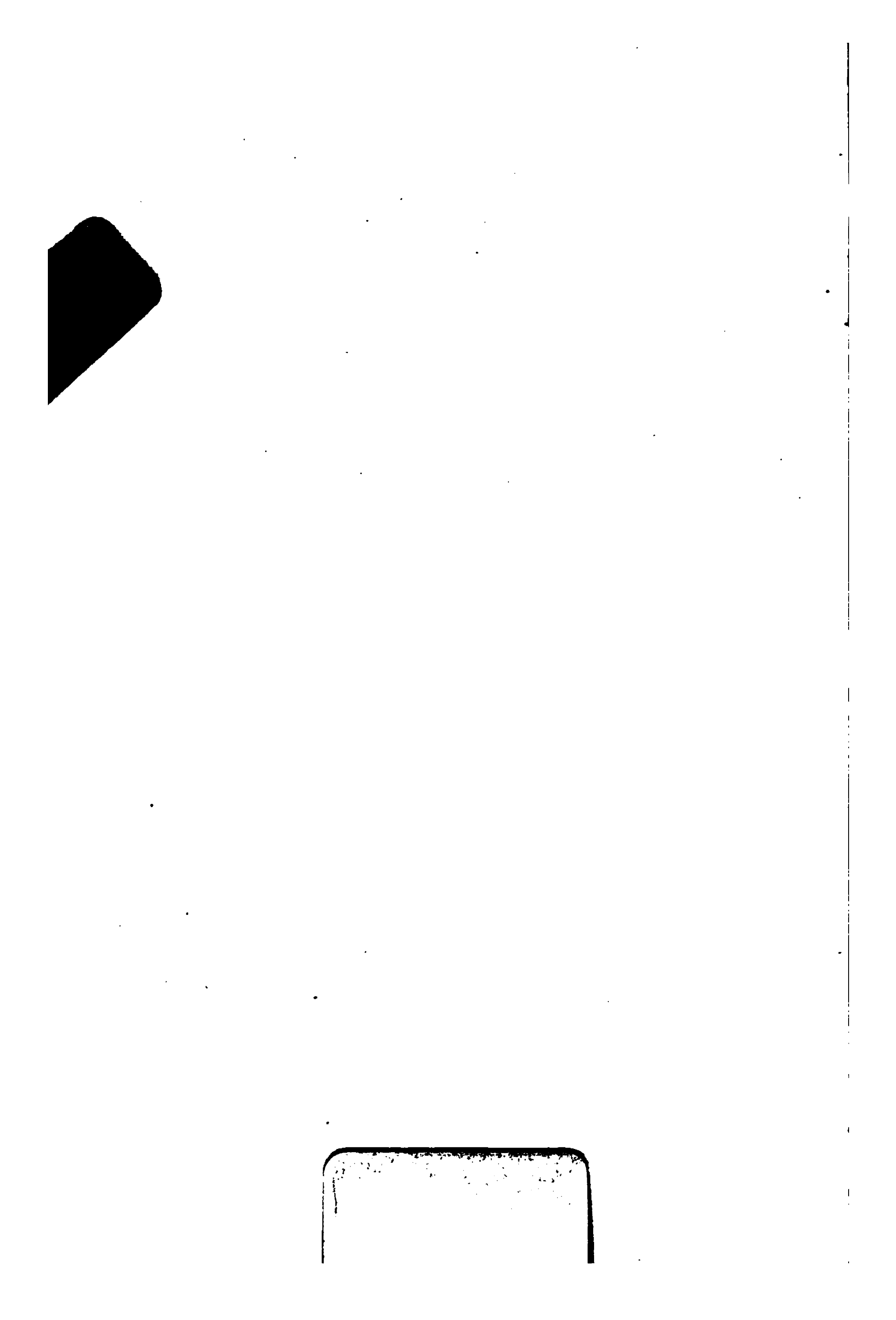



A 409524



THÉOLOGIE

DE LA RELIGION NATURELLE.

THÉOLOGIE

DE LA

RELIGION NATURELLE

François

PAR VIDAL.

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS, 41.

1859

PARIS, IMPRIMERIE DE A. HENRY NOBLET, RUE DU BAC, 30.

AVERTISSEMENT.

Si vous avez la foi, vous n'aviez pas besoin d'ouvrir ce livre, et vous pouvez le refermer. Mais si vous n'avez plus la foi, ce livre est fait pour vous.

Quand on se propose de ne troubler la paix d'aucun croyant, ce n'est pas en pensant que tous ceux qui se soumettent à une autorité religieuse quelconque soient également sous l'empire de la vérité. L'on suppose seulement que le vrai se trouve dans toute religion à un degré suffisant pour que le fidèle puisse, par sa bonne volonté, détruire de quelque manière les conséquences erronées de la vérité ou les justes conséquences de l'erreur

qui seraient contenues dans l'objet de sa croyance. Et quand on s'adresse à ceux qui ne croient plus, ce n'est pas davantage que l'on justifie tous ceux qui ont secoué le joug de la foi religieuse qui leur avait été imposé par voie d'autorité. Que de fois l'incrédulité n'est qu'un masque de mauvaise volonté! Mais l'homme n'est pas seulement un centre de passions, il est aussi un foyer de lumière, et l'erreur est très-répandue dans l'humanité. Il est certain qu'il y a, ici ou là, des esprits qui ont renoncé légitimement à des enseignements imposés, et qui cherchent la vérité, légitimement aussi, par les seules lumières de leur esprit. Or ce livre est autant fait pour aider ces penseurs, qu'en faveur de ceux qui, ayant cru jusqu'ici à la religion naturelle, demanderaient aujourd'hui à la connaître philosophiquement.

Si nous mettons pour un moment de côté la question de leur vérité, nous verrons que toutes les religions se ressemblent par un de leurs éléments. Pour chacune d'elles, en effet,

il y a révélation de Dieu à l'homme. Mais, tandis que les autres religions disent prendre leur source dans une révélation surnaturelle ou supérieure aux moyens ordinaires que Dieu nous donne de connaître, la religion naturelle affirme, au contraire, n'avoir pour origine que cette lumière divine et universelle qui éclaire tout homme venant en ce monde.

L'existence de la révélation naturelle est généralement reconnue ; seulement les représentants des religions qui se définissent comme surnaturelles, traitent d'insuffisante la révélation naturelle elle-même. Mais cette restriction, très-logique dans la bouche de ceux qui prétendent apporter un secours extraordinaire, est loin d'établir la faiblesse de la religion naturelle. Cet ouvrage, du reste, est destiné à montrer en sa réalité, autant qu'en toute sa force, cette révélation.

Le théologien de la religion naturelle qui, après avoir cru, aspire à savoir, n'a, il est vrai, que son intelligence pour intermédiaire

entre Dieu et lui. Mais il faut se hâter d'ajouter qu'il n'est pas tenu pour cela de s'isoler de l'humanité, comme pour ne rien devoir qu'à lui-même; car il s'agit moins de découvrir, en philosophie religieuse, que de comprendre, et il suffit toujours de comprendre, sans même rien inventer. L'histoire, la tradition, le commerce intellectuel des hommes, et, en un mot, la société, est en réalité un des premiers canaux de la révélation naturelle.

Quels que soient, en effet, les secours étrangers que l'enseignement social ait apportés à un homme, les vérités dont cet homme saisit l'évidence, ou comprend la démonstration, deviennent une science propre à son esprit, laquelle science, quand elle existe, cesse de dépendre de la parole physique ou du moyen qui fut comme le canal par lequel cette science lui a été communiquée. Une science proprement dite, reçue par voie d'enseignement social, est identique à la science du puissant génie qui, sans secours étrangers, en supposant que ce soit

possible, se serait élevé à elle par la seule force de son intelligence.

Il est vrai aussi que la théologie naturelle est une espèce de chaîne continue d'affirmations, et que, si le premier anneau ne se rattache pas à la vérité, sa science est vaine ; ou que, si un seul de ses anneaux fait défaut, sa science est incomplète. Mais cette loi n'est pas faite à la théologie naturelle seule, elle est imposée à toute science. Dès que la foi n'est plus une confiance aveugle; dès que l'intelligence développée demande à connaître, ne fût-ce que la légitimité de sa soumission, cette loi survient pour présider au travail intellectuel qui se fait. Une des garanties de la religion naturelle est de ne pas éluder, mais de reconnaître, au contraire, et d'accepter cette loi.

Il est rare qu'une vérité n'ait pour tous les hommes qu'une seule manière d'être démontrée. Aussi l'auteur de ce livre n'a pas la prétention de suivre l'unique sentier qui

conduise au but qu'il s'est proposé d'atteindre ; mais il croit, cher Lecteur, que celui qu'il vous invite à parcourir avec lui est bon.

INTRODUCTION LOGIQUE.

INTRODUCTION LOGIQUE.

Nos parents et la société nous ont donné dès notre premier âge, et inévitablement par voie d'autorité, un enseignement sur Dieu, sur nos devoirs et sur notre destinée. La faiblesse intellectuelle de notre enfance et la propension naturelle qu'ont les jeunes intelligences humaines à croire ce qui leur est annoncé avec amour ou sérieusement nous ont rendu cet enseignement facile et fécond. Nous avons tous accepté l'aliment religieux qui nous était ainsi offert.

Mais lorsque, par suite du développement de notre intelligence, nous sommes parvenus à saisir une vérité d'une manière scientifique, nous faisons une espèce de mouvement spirituel pour embrasser par la science tous les objets de notre foi.

Nous ne tardons pas, il est vrai, à nous apercevoir qu'une grande partie des propositions auxquelles nous avions adhéré de confiance gardent pour nous, après ce mouvement, le caractère de vérité que notre croyance leur avait naïvement prêté. Aussitôt qu'au lieu d'y croire comme jadis, en enfants bien nés, il nous a été donné d'y penser en hommes, ces propositions se sont transformées, dans notre esprit ravi, en objets de science.

Mais, quoique nous y ayons réfléchi mûrement, tous les objets de nos anciennes croyances ne se sont pas transformés ainsi pour nous en science de la vérité qu'on leur attribue.

S'il peut se trouver des erreurs dans le nombre des propositions qui ne deviennent pas scientifiques lorsque nous y pensons en philosophes, il peut s'y trouver aussi des vérités qui ne paraissent telles qu'à la suite d'une démonstration qu'il faut connaître.

Or, la logique étant l'ensemble des règles de toute démonstration, il convient d'en rappeler les lois. — Mais les esprits qui n'ont jamais étudié d'une manière régulière les lois de la logique montrent presque tou-

jours qu'ils en possèdent naturellement une connaissance suffisante. Il serait donc inutile de placer le traité complet de ses lois, d'ailleurs très-répandu, en tête de cet ouvrage. Toutefois, et ne fût-ce que pour nous rappeler la valeur de nos affirmations, nous ferons ici la critique de nos divers moyens naturels de connaître.

Les moyens naturels de connaître que possède l'humanité sont :

Les témoignages de la conscience ;

Les jugements de la raison ;

Les témoignages des sens ;

Les témoignages de nos semblables, de l'histoire et de la tradition ;

L'induction ;

L'analogie ;

L'hypothèse,

Et la déduction.

SECTION PREMIÈRE.

Des témoignages de la conscience.

Quand notre esprit est parvenu à un développement convenable, la conscience atteste d'abord, et d'une manière irrécusable, notre propre existence.

Le caractère parfait de véracité que possède ce témoignage s'appelle évidence. Et tout ce qui porte ce caractère prend, en philosophie, le non de vérité.

Il est digne de la vérité de se présenter ainsi à nous, couronnée seulement de son auréole de lumière spirituelle, et de faire dire au spectateur éclairé qui l'aperçoit : Voici la vérité !

Outre son témoignage personnel, la conscience rend d'autres témoignages, dont le premier, en un

sens, est le témoignage du fait de nos pensées ou de nos perceptions.

Ainsi, par exemple, à l'occasion de la pensée de nous-mêmes, ou de la perception d'un arbre, nous avons reçu de la conscience le témoignage que cette pensée ou que cette perception existait ou avait réellement existé. Or, ce témoignage étant évident, le fait qu'il constate est vrai.

Le second témoignage de la conscience est celui d'un objet de nos perceptions. Ainsi, par exemple, à l'occasion des pensées relatives, soit à un axiome, soit à une proposition incertaine, soit au souvenir d'une maison, ou à l'occasion de la perception d'un fleuve, d'un nuage, etc., nous avons reçu de la conscience le témoignage évident, et véridique par conséquent, que ces pensées ou ces perceptions se rapportaient à des objets inconnus, il est vrai, de nous, en ce qu'ils sont en soi, mais réels comme objets de nos pensées ou de nos perceptions.

Le troisième témoignage de la conscience est celui de la personnalité ou de l'impersonnalité des objets de nos pensées ou de nos perceptions. Ainsi, par exemple, à l'occasion de la pensée de nous-mêmes, nous recevons de la conscience le témoignage évident, c'est-à-dire infaillible, que l'objet de cette pensée n'est pas précisément en nous, mais est nous-mêmes.

D'où nous avons appelé personnel l'objet de cette pensée. Et, au contraire, à l'occasion de la pensée d'une vérité, ou à l'occasion de la perception d'une montagne, nous avons reçu de la conscience le témoignage parfait que les objets de cette pensée ou de cette perception ne sont pas notre personne. D'où nous avons appelé ces objets impersonnels.

Le quatrième témoignage de la conscience est celui de la nécessité ou de la contingence des objets de quelques-unes de nos pensées ou de quelques-unes de nos perceptions. Ainsi, par exemple, à l'occasion des pensées relatives, soit à l'espace pur, soit à cette proposition que tout être moralement libre est méritant ou déméritant, soit à cette vérité géométrique que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits, etc., nous avons reçu de la conscience le témoignage incontestable que l'objet de ces pensées, quoi qu'il soit en soi, ne pouvait pas ne pas exister. D'où nous l'avons appelé nécessaire. Et, au contraire, à l'occasion de la pensée de nous-même, ou d'une chimère, ou à l'occasion de la perception d'une table de telle forme, de telle dimension, etc., nous avons reçu de la conscience le témoignage évident que les objets, quels qu'ils soient en eux-mêmes, de ces pensées et de ces perceptions pourraient ne pas être. D'où nous les avons appelés contingents.

La conscience rend une foule d'autres témoignages évidents qu'il serait inutile d'exposer ici, d'autant plus que la même vérité peut, selon l'ordre de l'acquisition de nos idées, être le fruit, soit d'un témoignage de la conscience, soit d'un jugement de la raison. Et puisque tout témoignage évident de la conscience est véridique, nous poserons le

PREMIER PRINCIPE LOGIQUE :

LES TÉMOIGNAGES ÉVIDENTS DE LA CONSCIENCE SONT UNE SOURCE PURE DE NOTIONS.

SECTION DEUXIÈME.

Des jugements de la raison.

La faculté par laquelle notre esprit juge entre deux termes, après les avoir distingués et comparés, est-elle infaillible ?

Il est aisé de s'apercevoir que la raison, dans l'isolement factice que lui font les divisions dont notre esprit ne saurait se passer en ses méthodes, ne peut pas répondre à cette question. Une réponse de sa part serait vaine en effet pour nous, tant que nous ne supposerions pas qu'elle est infaillible dans cette réponse elle-même, puisque cette supposition ôterait toute valeur logique au jugement de la raison sur ce point.

Mais si la raison proprement dite ne peut pas apprécier sa valeur comme juge, l'esprit reçoit, après les opérations de sa faculté de juger, un témoignage évident de sa conscience qui lui fait connaître la puissance de cette faculté.

Ainsi, par exemple, après avoir fait ce jugement : Le tout est plus grand que la partie, nous avons entendu un témoignage évident qui s'élevait du fond de notre conscience pour nous certifier que notre raison ne nous trompait point. Ainsi encore, après avoir dit : Je vivrai demain, un témoignage évident de la conscience est venu nous avertir que nous pouvions nous tromper. Ainsi, enfin, après ces mots : Ce qui est n'est pas, un témoignage évident de la conscience nous a crié que nous nous trompions, ou plutôt n'a fait de ces paroles qu'une fantaisie de notre esprit.

Or, il n'y a pas de différence pour nous, par rapport à la certitude, entre les témoignages évidents de la conscience, relativement aux affirmations rationnelles, et un jugement supposé infaillible de la raison qui ferait connaître la vérité en cela.

Tout jugement étant essentiellement relatif aux termes comparés dont il dérive, il est inévitable, mais il n'est pas funeste que lorsque, en un même sujet, notre entendement s'enrichit de nouvelles notions, il surgisse des jugements différents opposés même aux premiers. Et, si le langage n'a pas de nouveaux mots pour exprimer ces nouveaux termes, ou si notre

mémoire laisse en oubli les termes anciennement comparés, il pourra nous sembler qu'il y a versatilité dans nos jugements, tandis qu'en réalité il n'y a que variabilité, dégénération ou progrès dans notre entendement, ou expression équivoque des choses.

La richesse de notre entendement est diverse en chacun de nous, et chacun de nous gagne ou perd constamment quelque notion ; mais nos raisons sont invariables et semblables entre elles, car lorsque les termes d'un jugement sont fixés et convenus entre nous, le jugement que nous en faisons est constamment identique en nous et en chacun de nous. Quand notre entendement s'est plus ou moins enrichi, nous trouvons de l'erreur dans la plupart de nos affirmations passées. Mais, alors même et lors que, par une feinte de notre intelligence développée, nous rétrécissons notre esprit aux seules notions que nous possédions autrefois, nous sommes encore forcés de faire les mêmes jugements que jadis. Il n'y a pas d'exemple qu'en face de deux termes bien précisés un homme ait porté tantôt un jugement et tantôt un autre, ni qu'un de nos semblables pour qui les termes étaient ce qu'ils sont pour nous-mêmes, ait porté un jugement différent du nôtre. Nos raisons sont sœurs et peuvent toutes, pour ainsi dire, se donner la main dans la recherche de la vérité.

L'homme assurément est faillible, il se trompe et cela fréquemment, hélas ! mais ce n'est pas comme raisonnable, c'est comme savant. Or, si l'homme ignore ou s'il sait mal ce qu'il faudrait savoir en tel cas ; s'il donne légèrement le nom d'évidence au despotisme du préjugé ; s'il compare sans utilité des termes étrangers à la question, il lui est pourtant permis d'espérer qu'il arrivera un jour, par la voie du progrès ouverte devant lui, à juger constamment à propos. D'où nous poserons le

DEUXIÈME PRINCIPE LOGIQUE :

LES JUGEMENTS ÉVIDENTS DE LA RAISON SONT UNE SOURCE PURE DE NOTIONS.

SECTION TROISIÈME.

Des témoignages des sens.

L'esprit, qui se distingue d'une manière infaillible des objets impersonnels qu'il perçoit, donne le nom général de matière à ce qui lui apparaît comme figuré, coloré, mobile, pesant, sonore, odorant, savoureux, et il appelle corps, ce magnifique organisme matériel qui correspond à ses sens, au moyen desquels il perçoit le monde physique.

Les sens, comme l'atteste la conscience, nous font connaître infailliblement l'existence d'objets matériels, mais ils ne nous donnent pas d'indications exactes sur leur état réel, comme, entre autres preuves, l'expérience le démontre.

Si, pour rappeler un phénomène connu, nous regardons dans une eau paisible et claire un bâton à demi plongé dans cette eau et penché par rapport à la surface de l'eau, le bâton, à partir de cette surface,

nous paraîtra visiblement former un angle, d'autant moins obtus que le bâton sera plus oblique. Si nous n'avions que cette perception pour connaître l'état réel du bâton, nous affirmerions simplement qu'il est rompu. Mais si, sans rien déranger, nous faisons glisser nos doigts sur le bâton, vers la partie de l'angle accusé par la vue, le sens du toucher, qui perçoit les angles, nous donnera le témoignage d'un bâton droit, et ces deux sens seront en contradiction, de telle sorte qu'en l'absence de toute autre perception nous pourrions bien affirmer que ce bâton est en un état quelconque, c'est-à-dire qu'il est, mais nous ne saurions pas en quel état il se trouve réellement.

Il est vrai que, si nous retirons le bâton de l'eau, les deux sens de la vue et du toucher s'accorderont pour attester que le bâton est droit. Mais il n'y a pas pour nous de garantie infaillible que ces deux sens, dont un nous a déjà trompés, sont alors tous les deux véridiques. Il se peut que l'un et l'autre soient faux.

Un homme qui a perdu un bras sent des attouchements aux doigts de ce membre qu'il n'a plus. La vue, dont les témoignages sont très-souvent fautifs, donne dans plusieurs circonstances la perception d'une couleur par les mêmes objets qui nous pa-

raissent d'autres fois d'une couleur différente. L'ouïe témoigne souvent que tel bruit vient de tel côté, tandis que nous avons lieu de penser qu'il vient d'un autre côté. Le goût nous fait parfois paraître amer ce que nous sentons d'autres fois être doux. L'odorat, enfin, nous fait plus ou moins défaut.

L'usage normal et simultané de nos divers sens nous permet de corriger plusieurs témoignages sensibles erronés, et la physique explique à peu près toutes les erreurs connues. Mais nous ne pouvons pas nous flatter de n'être sensiblement trompés que lorsque nous pouvons détruire l'effet de l'erreur : nous sommes probablement victimes sans le savoir d'une foule d'erreurs dues aux témoignages des sens. Il nous est donc impossible d'affirmer infailliblement que les objets matériels sont ce qu'ils nous paraissent. Mais, quoi qu'ils soient, ils sont de quelque manière : ils sont.

Or, le faillible n'est pas le faux, et l'impossibilité où nous sommes d'affirmer ce qu'est l'état absolu des choses matérielles, impossibilité dont nous n'avons connaissance qu'à un âge assez avancé de la vie, ne saurait être une cause d'inaction pour nous, car nous avons été constitués de telle sorte que nous agissons naturellement, dès l'origine, en conséquence

de telle ou telle apparence physique. Et lorsque l'expérience vient nous avertir des erreurs possibles, l'habitude prise d'user des objets matériels selon ce qu'ils paraissent prévaut sur l'idée nouvelle de quelques chances d'erreur. Nos intérêts physiques n'ayant d'ailleurs qu'une importance limitée, les témoignages des sens seraient inutilement infaillibles. D'où le

TROISIÈME PRINCIPE LOGIQUE :

LES TÉMOIGNAGES DES SENS
SONT UNE SOURCE PURE DE NOTIONS
RELATIVEMENT A L'EXISTENCE
DES OBJETS MATÉRIELS ;
ILS NE SONT PAS UNE SOURCE PURE DE NOTIONS
RELATIVEMENT A L'ÉTAT DE CES OBJETS.
MAIS, QUOIQUE FAILLIBLES,
ILS SONT D'UN SECOURS INÉVITABLE,
ET TRÈS-SOUVENT HEUREUX
DANS LES CAS OU L'INFAILLIBILITÉ
SERAIT D'AILLEURS SUPERFLUE.

SECTION QUATRIÈME.

Des témoignages de nos semblables.

Si la perception sensible de corps plus ou moins semblables au nôtre était isolée, elle n'aurait peut-être pas plus de valeur pour nous que celle d'un rocher. Mais la relation intellectuelle établie entre les esprits qui vivifient ces corps et notre esprit, donne un très-haut prix à cette perception.

Chacun de nous sait d'une manière générale que d'autres êtres semblables à lui pensent et perçoivent comme il pense et comme il perçoit. Cette similitude connue de pensée et de perception fait naître une heureuse sympathie entre nous et nous porte à nous donner réciproquement le doux nom de frères ou de sœurs, noms sacrés que nous ne donnons à aucun des autres êtres de l'univers, parce que, sans rien préjuger sur ce qu'ils sont en soi, aucun de ces êtres ne s'est montré spirituellement semblable à nous.

Or, nos semblables peuvent, par un commerce intellectuel avec nous, enrichir notre entendement de nouvelles notions en nous faisant connaître leurs pensées et en nous racontant leurs perceptions sensibles.

Lorsqu'un de nos semblables nous communique des pensées dont la vérité est évidente par sa simple expression ou par la démonstration qui en est faite, si nous connaissons déjà ces pensées, le lien de sympathie fraternelle s'établit ou se resserre entre nous. Si, au contraire, ces vérités évidentes se montrent alors à nous pour la première fois, nous nous les assimilons aussitôt, et la communication avec notre semblable est autant pour nous une cause de nouvelle science qu'une occasion d'apprécier la valeur de la vie sociale.

Lorsque nos semblables nous communiquent, au contraire, des pensées qui refusent, pour ainsi dire, de s'assimiler à notre intelligence, ou lorsqu'ils nous rendent compte de telle ou telle de leurs perceptions spéciales, nous savons, à parler d'une manière absolue, qu'ils peuvent nous déguiser la vérité, soit par mauvaise volonté, soit par caprice, soit par vaine prétention de science, soit enfin par quelque bon sentiment mal guidé qui les porte eux-mêmes à se tromper aveuglément.

Il en est, du reste, des témoignages de nos semblables pour la vie sociale, comme des témoignages de nos sens pour la vie physique individuelle. Nous sommes constitués de telle sorte que nous commençons fatalement par mettre à profit les témoignages, souvent exacts, de nos semblables, sans nous douter de la moindre chance d'erreur, et que, lorsque nous découvrons cette chance, une espèce de vitesse acquise nous pousse à nous en servir encore, sauf à y mettre quelque prudence. De plus, et comme pour la vie matérielle, l'importance des affaires sociales, quoique parfois considérable, étant cependant toujours passagère, il en résulte que des garanties faillibles sont avec ces affaires en un rapport convenable.

SECTION CINQUIÈME.

De l'histoire et de la tradition.

La tradition, l'histoire et les divers monuments qui nous transmettent le précieux dépôt des richesses intellectuelles de nos ancêtres, sont des variétés des témoignages de nos semblables, et il faut dire d'eux ce que nous avons dit de ceux-ci, en tenant compte, au besoin, des causes particulières d'erreur que ces témoignages spéciaux peuvent entraîner.

Il est inutile d'observer que la faillibilité de quelques-uns des témoignages de nos semblables, comme celle du témoignage des sens, n'infirme pas tous ces témoignages. Et il est incontestable qu'un très-grand nombre de faits attestés ainsi sont réels. Mais comme, à parler rigoureusement, nous ignorons où finit exactement la vérité qu'ils font connaître et où commence l'erreur qu'ils occasionnent parfois, l'on ne peut que leur conserver le nom de fail-

libles, sauf encore à l'oublier, avec intelligence, dans la pratique, pour les cas où l'infaillibilité n'est pas exigible. D'où le

QUATRIÈME PRINCIPE LOGIQUE.

**LES TÉMOIGNAGES DE NOS SEMBLABLES,
DE L'HISTOIRE ET DE LA TRADITION,
SONT OU NE SONT PAS
UNE SOURCE PURE DE NOTIONS,
SELON QUE NOTRE ESPRIT
SE LES ASSIMILE OU NON.
MAIS LORS MÊME QU'ILS SONT FAILLIBLES,
ILS SONT D'UN SECOURS INÉVITABLE
ET TRÈS-SOUVENT HEUREUX,
DANS LES CAS OU L'INFAILLIBILITÉ
SERAIT D'AILLEURS SUPERFLUE.**

SECTION SIXIÈME.

De l'induction (1).

L'induction est un procédé logique par lequel on affirme qu'un ensemble d'objets possède ce qu'on a préalablement constaté appartenir à chacun des objets de cet ensemble.

L'induction n'apprend donc rien qu'on ne sût déjà de quelque manière. Mais ce procédé synthétique, d'une justesse d'ailleurs évidente, est pour la raison d'un grand secours, en ce qu'il lui permet de représenter par une seule expression, ce qui, sans lui, exigerait l'exposition de tous les cas observés lorsqu'il

(1) Le mot induction signifie originairement manière de raisonner par laquelle on tire une conclusion générale et conforme à ce que l'on a prouvé dans tous les cas particuliers. L'auteur prend invariablement le mot induction dans ce sens.

Nous croyons devoir remarquer que l'usage indiscipliné de la langue confond très-souvent l'induction avec l'analogie qui n'est qu'une induction incomplète, ou avec la déduction par laquelle on infère une chose d'une autre, d'une façon différente de l'induction dans le sens primitif, confusion qui est une source d'équivoques et d'erreurs. (*Note de l'éditeur.*)

en faudrait faire usage, ce qui fatiguerait et entraverait la raison dans ses opérations. D'où le

CINQUIÈME PRINCIPE LOGIQUE :

L'INDUCTION EST UNE SOURCE PURE DE NOTIONS.

SECTION SEPTIÈME.

De l'analogie.

L'analogie diffère de l'induction en ce qu'elle est une synthèse incomplète par laquelle on affirme qu'un ensemble d'objets possède ce qu'on a constaté appartenir à un nombre plus ou moins grand des objets de cet ensemble. Or, ce procédé, qui est unet espèce de négation arbitraire d'exceptions qui peuven exister, est évidemment faillible.

Mais, dans la vie sociale et physique, pour laquelle des garanties infaillibles ne sauraient être légitimement réclamées, l'analogie s'impose, pour ainsi dire, très-souvent d'elle-même. Motivée d'ailleurs d'une manière raisonnable, dans le sens de suffisante eu égard aux intérêts engagés, elle peut servir avec

avantage et se trouve maintes fois justifiée. D'où le

SIXIÈME PRINCIPE LOGIQUE :

L'ANALOGIE N'EST PAS
UNE SOURCE PURE DE NOTIONS ;
MAIS, QUOIQUE FAILLIBLE,
ELLE EST D'UN SECOURS INÉVITABLE
ET TRÈS-SOUVENT HEUREUX
DANS LES CAS OU L'INFAILLIBILITÉ
SERAIT D'AILLEURS SUPERFLUE.

SECTION HUITIÈME.

De l'hypothèse (1).

L'hypothèse est un procédé par lequel on affirme comme vrai ce dont la vérité n'est pas évidente en sa simple expression ni en sa démonstration L'hypothèse est par conséquent essentiellement faillible.

Mais, employée avec prudence et en une mesure convenable avec l'importance des affaires qu'elle est appelée à servir, l'hypothèse peut offrir de grands avantages. C'est ainsi que l'hypothèse, faite d'abord instinctivement ou implicitement par nous, du maintien futur des lois de la nature ou de la véracité des témoignages de la société en général, est pour nous un principe fécond d'activité.

(1) L'on a souvent confondu, dans de très-bons livres d'ailleurs, l'hypothèse proprement dite avec les vérités évidentes en leur simple expression. L'auteur de ce livre distingue nettement ces deux choses; mais, ici comme à son ordinaire, il ne dit pas qu'il distingue les choses essentiellement différentes; nous croyons utile de le remarquer une fois pour toutes. (*Note de l'éditeur.*)

De plus, une série d'hypothèses provisoires peut contribuer à la découverte de la vérité, en permettant de faire une induction qui eût été impossible sans elles. Les hypothèses, enfin, qui ne sont jamais prises que pour ce qu'elles sont, ne sauraient être dangereuses et peuvent avoir une utilité relative. D'où le

SEPTIÈME PRINCIPE LOGIQUE :

L'HYPOTHÈSE N'EST PAS
UNE SOURCE PURE DE NOTIONS ;
MAIS, QUOIQUE FAILLIBLE,
ELLE EST D'UN SECOURS INÉVITABLE
ET TRÈS-SOUVENT HEUREUX
DANS LES CAS OU L'INFAILLIBILITÉ
SERAIT D'AILLEURS SUPERFLUE.

SECTION NEUVIÈME.

De la déduction.

La déduction est un procédé rationnel par lequel notre esprit extrait, pour ainsi dire, un jugement d'un autre jugement ou d'une pensée qui le contenait comme en germe. Ainsi. par exemple, de cette notion que l'espace pur est nécessaire, on peut en déduire qu'il est éternel.

Or, remarquons-le, outre le jugement seul en apparence duquel dérive ostensiblement le nouveau jugement déduit, la raison n'a pas fait sa déduction sans la présence, voilée peut-être, mais réelle, d'un autre terme. Lorsqu'en effet, après le premier jugement, l'idée d'éternité a brillé en notre entendement, nous n'avons dit : Et l'espace pur est éternel, que parce que nous avons fait d'une manière implicite cette opération logique : ce qui est nécessaire est éternel, l'espace pur est nécessaire, donc il est éternel.

La déduction scientifiquement développée prend le nom de syllogisme. Le syllogisme, on le voit, n'apprend rien qu'on ne sût déjà de quelque manière. Mais il est d'un très-haut prix pour nous, en ce qu'il met au grand jour de l'analyse les termes instinctivement comparés par la raison dans l'aurore de sa spontanéité pour montrer la légitimité du jugement déduit.

Un jugement déduit engendre parfois, avec un autre terme plus ou moins caché, un nouveau jugement déductif, et cette nouvelle déduction peut de la même manière en engendrer une autre, et ainsi de suite, jusqu'à une dernière conséquence, but suprême de toute argumentation.

Toutes sortes d'affirmations pouvant servir de termes cachés, mais retrouvables, à une déduction ou à une série de déductions pour arriver à une conséquence définitive, il est aisé de voir que cette déduction définitive ne sera infaillible que si tous les membres qui la précèdent dérivent de sources pures ; et que, si un seul de ses termes est puisé à une source impure, l'affirmation que l'on veut émettre sera faillible.

Mais il est visible aussi que, pour les choses maté-

rielles et sociales, l'usage de déductions faillibles à la rigueur est non-seulement en une parfaite harmonie avec des intérêts passagers, mais encore imposé par l'ensemble des conjonctures qui nous englobent. Ceci, du reste, est d'autant plus supportable qu'il est rare qu'il n'y ait pas dans une argumentation de nombreux éléments infaillibles mêlés aux éléments faillibles. Lorsque ses éléments faillibles ne sont pas faux, une argumentation est suivie d'un résultat opposé à la crainte que sa faillibilité pouvait inspirer. D'où le

HUITIÈME ET DERNIER PRINCIPE LOGIQUE :

LA DÉDUCTION EST OU N'EST PAS
UNE SOURCE PURE DE NOTIONS,
SELON QUE TOUS LES TERMES
DONT ELLE PROVIENT
DÉRIVENT OU NE DÉRIVENT PAS
DE SOURCES PURES.
MAIS, LORS MÊME QU'ELLE EST FAILLIBLE,
ELLE EST D'UN SECOURS INÉVITABLE
ET TRÈS-SOUVENT HEUREUX
DANS LES CAS OU L'INFAILLIBILITÉ
SERAIT D'AILLEURS SUPERFLUE.

La critique de nos divers moyens de connaître nous a montré l'existence de deux espèces de voies logiques différentes, dans l'une ou dans l'autre desquelles il faut s'engager quand on commence l'étude d'une science.

La première de ces deux voies est unique, droite et lumineuse; cette voie étant longue et comme nettement dessinée de droite et de gauche, paraît étroite, et il faut reconnaître qu'elle ne conduit qu'à un nombre très-restreint de vérités; mais le peu qu'elle permet d'atteindre est certain. Cette voie ne convient qu'aux sciences exactes.

La seconde voie, qui rejoint parfois la première, est moins une véritable route qu'un réseau inextricable de passages tortueux, ténébreux et jonchés de précipices plus ou moins cachés qui se trouvent entre les parties du chemin où la marche est sûre. Cette voie paraît large pour cela, et quoiqu'elle conduise à de nombreuses vérités, elle fait souvent craindre l'erreur à laquelle elle aboutit quelquefois.

Les sciences et les affaires physiques et sociales sont aujourd'hui forcées de s'aventurer sur cette seconde voie. La théologie de la religion naturelle ne suit que la première.

THÉOLOGIE

DE LA RELIGION NATURELLE.

DOCTRINE.

THÉOLOGIE

DE LA RELIGION NATURELLE.

PREMIÈRE PARTIE.

DOCTRINE.

SECTION PREMIÈRE.

Un sentier divin.

Les jugements évidents de la raison étant une source pure de notions, nous poserons immédiatement le

PREMIER DOGME :

IL EXISTE QUELQUE CHOSE.

Ce que nous disons ici exister n'est pas un objet isolé, ni un composé de choses, toutes

semblables, mais cet ensemble d'êtres différents les uns des autres, sous tel ou tel rapport, et à chacun desquels ou à chacun des groupes desquels nous avons donné, pour les distinguer, des noms divers. C'est ainsi que nous avons appelé esprit ce qui en nous connaît, se connaît, et se connaît connaissant; distingue, compare, juge; imagine; se rappelle; comprend; sent, souffre, jouit; aime, haît, veut, etc. C'est ainsi encore que nous avons appelé matière ce qui est figuré, etc., et corps la réunion des organes matériels par l'entremise desquels notre esprit est aujourd'hui en rapport plus ou moins direct avec la matière, c'est-à-dire, uni à elle de quelque manière.

Il est évident que l'esprit et la matière ne sont pas rien, et il serait agréable pour notre intelligence de savoir ce qu'est l'essence de notre esprit et ce qu'est l'essence de la matière. Mais, puisque toutes les recherches faites en ceci sont invariablement vaines pour nous autant que les recherches relatives au mode d'union de l'esprit et de la matière, nous renoncerons prudemment à scruter ces arcanes.

Si une foule de choses, en nous et hors de nous, sont pour l'homme des arcanes insondables et abandonnés, nous pouvons du moins constater, d'une manière certaine, que tel et tel être, que notre personne, par exemple, n'est pas immuable, mais passe, au contraire, successivement par diverses manières d'être. D'où nous poserons le

DEUXIÈME DOGME :

IL Y A DES ÊTRES QUI CHANGENT.

Les divers états de l'être changeant que nous considérons, ou (si l'on ne sait comment déterminer une manière d'être proprement dite) les séries de modifications, c'est-à-dire, les changements constatés de cet être, ont-ils commencé? — Nous l'ignorons peut-être encore, mais nous pouvons répondre déjà d'une manière certaine que, dans le cas où le nombre

des changements de cet être serait fini, ces changements auraient commencé.

Un nombre peut-il être infini?

Si les sciences pures avaient une langue qui leur fût exclusive, il serait aisé de répondre. Mais la réponse présente quelques difficultés, parce que les mots des sciences exactes servent, par suite d'une habitude déplorable dans les discours les plus fautifs, comme les plus belles expressions pour des choses triviales. Or, l'habitude et la distraction réunies transformant ordinairement l'exagération en équivoque, il en résulte bientôt de profondes erreurs ou une espèce d'impossibilité de concevoir clairement et d'une manière permanente telle ou telle vérité dont les mots qui l'expriment ont un sens absolu.

Voici un exemple de cet abus et de ses conséquences.

L'on pose les premiers termes de deux progressions, l'une croissante, l'autre décroissante, soit des deux suivantes :

$$\left.\begin{array}{l} 1+2+4+8+16 \\ 1-\frac{1}{2}-\frac{1}{4}-\frac{1}{8}-\frac{1}{16} \end{array}\right\}$$ et ainsi de suite.

A parler d'une manière absolue, ces deux progressions peuvent être indéfiniment continuées ; elles sont essentiellement interminables ; elles ne comportent pas le parfaire en leur prolongement toujours possible, et leur perfection est irréalisable ou plutôt absurde. Mais si l'esprit les imagine comme considérablement prolongées, il aura d'abord devant lui un nombre de termes pour l'expression duquel les mots pourront manquer, puis il devra concevoir des quantités d'une grandeur ou d'une petitesse presque inaccessible à notre intelligence ; puis encore, s'il considère la différence qu'il y a entre la grande quantité et la petite, il se trouvera comme accablé par une énormité de grandeur, et si, enfin, il vient à penser qu'on pouvait partir de quantités déjà très-grandes ou très-petites, et passer d'un degré à l'autre par des lois d'agrandissement ou d'amoindrissement beau-

coup plus favorables à la grandeur ou à la petitesse, il sera comme pris d'un vertige à l'aspect de ces grandeurs, de ces petitesses, de ces différences effrayantes.

Les mots n'ayant en réalité d'autres acceptions que celles qu'on leur impose, il nous est loisible de donner à la locution, à l'infini, la signification de incessamment, comme aux mots infini, infiniment, infinité, la signification de très-grand, énormément, considérable, et de dire après cela, pour nous exprimer avec force, que les progressions précédentes peuvent être continuées à l'infini, que le nombre de leurs termes pourra devenir infini, que ces progressions sont susceptibles de produire des grandeurs, des petitesses, des différences infinies, et parler à ce propos d une infinité d'infinis infiniment différents les uns des autres.

Mais si, comme il arrive souvent, l'esprit finit, sans s'en douter, par rendre à ces mots l'acception primitive qui leur est généralement attribuée, et que, distrait, il tombe de l'hyperbole dans l'équivoque, il n'évitera pas l'erreur, et il

affirmera l'infinité en des choses qui ne la comportent pas.

Or, pour éviter les dangers de ces abus de langage, il suffit de supprimer l'abus lui-même. C'est ainsi que nous répondrons à la question en disant simplement :

La répétition d'une unité de convention constituant le nombre, un nombre est inévitablement fini, quoique toujours susceptible de recevoir une nouvelle addition de l'unité convenue, c'est-à-dire qu'un nombre n'est qu'un fini mesuré, ou le synonyme de fini plus ou moins grand, et que nombre infini ou infini nombré sont contradictoires, ou que tout nombre est nécessairement fini, l'infini étant d'un autre ordre que le nombre.

Puisque tout nombre est fini, nous pouvons, d'une manière indirecte, mais infaillible, dire que les changements de l'être que nous avons

en vue et de tout être changeant ont commencé,
D'où le

TROISIÈME DOGME :

CE QUI CHANGE A COMMENCÉ A CHANGER.

Un être n'a pu commencer à changer que parce qu'il était nécessaire à son essence de changer, ou parce qu'un être distinct de lui l'a fait changer, ou, enfin, parce qu'étant libre, il a voulu changer.

S'il était nécessaire à l'être changeant de changer, comme, dans ce premier cas, cet être n'a pas existé sans changer, il est sûr qu'il a commencé à exister, puisqu'il a commencé à changer.

Si, au contraire, la mutabilité n'était pas nécessaire à l'essence de l'être changeant, et qu'il

ait reçu d'un autre la propriété du changement, comme, dans ce deuxième cas, et avant de changer pour la première fois, cet être se trouvait dans l'espèce d'immobilité relative à son essence, et que son immutabilité ne lui était pas nécessaire, puisqu'on la lui a ôtée, il est certain que cette immobilité lui avait été octroyée. Or il est évident qu'avant tout changement, l'immobilité n'a pu être donnée à cet être qu'avec l'existence elle-même. Ainsi, dans cette nouvelle hypothèse comme dans la première, l'être changeant a commencé à exister; seulement, dans cette deuxième hypothèse, son premier changement a été pour lui comme le lendemain de son jour de naissance.

Si, enfin, cet être a changé parce qu'il l'a voulu, il était aussi, avant de commencer à changer, dans l'espèce d'immobilité relative à son essence. Mais comme cette immobilité ne lui était pas nécessaire, puisqu'il a pu en sortir librement, il est certain que cette immobilité lui avait été donnée avec l'existence. Et, dans

ce dernier des trois cas possibles, il a commencé à exister. D'où le

QUATRIÈME DOGME :

CE QUI CHANGE A COMMENCÉ A EXISTER.

Un être qui commence à exister doit son existence à un être qui était avant lui et qui l'a créé. Tout être changeant a donc été créé, c'est-à-dire, non pas précisément arrangé et soumis à des lois de progrès ou autres, mais essentiellement fait après n'avoir jamais existé. D'où le

CINQUIÈME DOGME :

IL Y A UN CRÉATEUR DES ÊTRES CHANGEANTS.

Si le créateur des êtres qui changent est lui-même créé, il a reçu l'existence d'un autre, qui,

s'il est aussi créé, l'a également reçu d'un autre, et ainsi de suite. Mais le nombre des êtres supposés, si arbitrairement d'ailleurs, créés les uns par les autres, est limité ; il est donc certain qu'il y a un premier créateur qui n'a pas reçu l'existence d'un autre, et comme il est le véritable auteur de toute la puissance qu'ont possédée ceux qui sont supposés avoir aussi créé, il doit être considéré comme le seul. D'où le

SIXIÈME DOGME :

LE CRÉATEUR EST INCRÉÉ.

Puisque tout être changeant a été créé, l'être incréé n'est pas sujet au changement. D'où le

SEPTIÈME DOGME :

LE CRÉATEUR EST IMMUABLE.

Puisque le créateur est immuable, son essence est nécessairement différente de celle des êtres qui sont susceptibles de changer, quels qu'ils soient. D'où le

HUITIÈME DOGME :

LE CREATEUR A UNE ESSENCE PROPRE.

Puisque le Créateur est immuable, Il est essentiellement immortel ; Il n'a pas commencé ; Il ne finira pas. D'où le

NEUVIÈME DOGME :

LE CRÉATEUR EST ÉTERNEL.

Tout changement dans un être implique une force relative à l'essence de cet être, et émise

par l'être qui le fait changer. Or, la force, cause immédiate des changements de l'univers, doit, dans le sens de l'origine des choses, être attribuée au Créateur, lors même qu'elle serait au service de quelque être créé libre. D'où le

DIXIÈME DOGME :

LE CRÉATEUR EST LE MOTEUR DES FORCES DE L'UNIVERS.

Le changement d'un être n'est pas la seule manifestation possible de l'intensité de la force représentée par ce changement. Une force peut, au contraire, en sa même intensité, se développer au gré de son auteur, selon tel ou tel mode. Quand une force de telle intensité agit, ou plus simplement quand elle existe, c'est-à-dire quand elle n'est pas une abstraction de l'esprit, cette force est donc soumise déjà à une règle de développement voulue par son moteur, à l'exclusion de toute autre règle possible. Puisqu'il

n'y a pas de règle de développement qui soit nécessaire à telle intensité de force, il en résulte qu'une force vive signale autant un régulateur de son développement réel qu'un auteur de son intensité. Or la règle de la force qui est dans le monde doit, dans le sens de l'origine des choses, être attribuée au Créateur, lors même qu'elle proviendrait actuellement d'une intelligence créée. D'où le

ONZIÈME DOGME :

LE CRÉATEUR EST LE RÉGULATEUR DES FORCES DE L'UNIVERS.

Quoique les intelligences créées puissent modifier, et modifient en effet, plus ou moins la discipline des forces de l'univers, en puisant librement dans l'espèce de réservoir de force qui est mis à leur disposition, nous pouvons encore constater dans le monde des groupes nombreux et considérables de forces réglées de la même manière,

c'est-à-dire, des lois naturelles qu'il faut attribuer au Créateur. D'où le

DOUZIÈME DOGME :

LE CRÉATEUR EST LE LÉGISLATEUR DES FORCES DE L'UNIVERS.

Du rapprochement des êtres dont les forces respectives sont conduites par des lois, il résulte des rapports qui eussent été autres si les règles des groupes de forces eussent été différentes. D'où le

TREIZIÈME DOGME :

LE CRÉATEUR EST L'ORDONNATEUR DE L'HARMONIE DES FORCES DE L'UNIVERS.

Dire que le Créateur est moteur, régulateur, législateur et ordonnateur des forces de l'uni-

vers, c'est dire qu'il est puissant, libre, indépendant, intelligent, c'est-à-dire esprit. Mais nous nous sommes déjà donné à nous-mêmes ce nom d'esprit, et nous ne pouvons pas, nous, créatures changeantes, prétendre être semblables au Créateur dont l'essence éternelle est immuable. Il faut donc, quand la misère de nos langues nous force d'attribuer au Créateur le nom d'esprit ou tout autre nom attribué à des créatures, transformer dans notre intelligence ce nom par l'idéal d'une différence mystérieuse. D'où le

QUATORZIÈME DOGME :

LE CRÉATEUR EST PUR ESPRIT.

Tout ce qu'une intelligence créée connaît doit être rapporté au Créateur comme à sa source. D'où le

QUINZIÈME DOGME :

LE CRÉATEUR EST LE RÉVÉLATEUR DE NOTRE SCIENCE.

Puisque le Créateur est incréé, immuable, éternel, libre, indépendant, puissant, intelligent, il est aussi, et nécessairement, immense, unique en son essence, infiniment sage, souverainement heureux, nécessaire, seul nécessaire, seul incréé, seul éternel, et le type essentiel (autant que ces choses peuvent avoir un type essentiel) de la vérité entière, de la beauté inaltérable, de la justice absolue, de la bonté proprement dite, et de la sainteté parfaite. D'où le

SEIZIÈME DOGME :

LE CRÉATEUR EST DIEU.

O Dieu ! Esprit créateur et révélateur, éternel et parfait, nous savons que Tu existes, et nous Te saluons !

Oh ! que Ta gloire est belle et heureuse ! Tu n'as pas commencé et Tu es immuable !

Qu'il est doux de Te connaître et noble de Te contempler ! Merci, ô Dieu bon ! de l'être et de la science que Tu nous as donnés !

Que ne pouvons-nous vivre à jamais au sein de la pensée de Toi et de Ton amour !

SECTION DEUXIÈME.

De la création en général.

L'esprit de l'homme ne possède aucune faculté capable de lui faire scruter l'acte de la création. La création est pour nous autant un arcane impénétrable qu'un fait certain. De plus, l'idée que Dieu, l'être immuable, éternel et parfait, a créé un ensemble de choses changeantes et finies, contient pour nous comme une espèce d'opposition profonde. La création est un mystère pour nous. Mais nous y croyons parce que nous savons qu'elle est un fait réel.

La science devient ainsi pour nous une autorité légitime émanée de Dieu même, et par laquelle nous parvenons à savoir plus que nous ne comprenons. Autorité qui nous inspire la foi, non pas simplement dite ou de confiance, laquelle est la croyance heureuse d'une jeune intelli-

gence aux vérités que l'on exprime avec amour ou avec solennité devant lui, mais la foi scientifique ou l'affirmation réfléchie de ce que l'on sait être vrai, quoique l'on ne puisse pas l'expliquer.

Il ne se pouvait pas que Dieu se révélât à nos esprits finis sans arcanes et sans mystères. Si Dieu, sous le voile de ces ombres adorables, ne fût pas devenu pour notre entendement une notion mystérieuse, nous eussions été semblables à ce que nous pouvons supposer qu'est la brute : nous aurions embrassé tout notre savoir sans jamais penser à rien qui lui soit supérieur. Que notre science eût été étroite! et combien ne s'élargit-elle point par la connaissance de ces vérités sacrées dont l'horizon est le seuil de l'infini!

La croyance aux vérités voilées sous le nuage du divin est comme le passage d'un pont jeté par Dieu entre les deux rives du fini et de l'infini, par lequel nous pouvons aller vers Dieu en évitant le vertige que nous donneraient les abîmes sans fond qui nous séparent de l'infini.

La foi scientifique est la parole de Dieu écoutée, c'est notre plus haute et notre plus belle science.

Les vérités connues comme telles, mais dont la parfaite vision nous est refusée, apportent avec elles leurs exigences : il faut qu'elles soient acceptées en leurs magnifiques profondeurs et respectées en leurs ténèbres sacrées. C'est pourquoi, n'imitant pas ce naïf enfant qui offrirait ses faibles mains de chair pour broyer du granit, nous renoncerons à résoudre les vaines questions qui peuvent être faites à l'occasion de ces vérités ; c'est pourquoi surtout nous éviterons de transformer en objections contre ces vérités les difficultés qui naissent pour nous de leurs rapprochements.

Ainsi nous dirons simplement : La création est un fait divin, mystérieux, produisant le fini et le changeant. Quel que soit son âge, l'univers a commencé à être, et quelle que soit sa grandeur, il est limité. L'espace, compris entre les derniers points lumineux que nos plus forts instruments d'optique nous permettent à peine d'entrevoir de tout côté, n'est peut-être que

comme le centre du véritable univers; et ces mondes délicats que nous écrasons quand nous froissons du bout des doigts une pétale de fleur, sont peut-être plus grands par rapport à d'autres que celui que nous apercevons au-dessus de nos têtes ne l'est par rapport à eux. Il se peut aussi que l'acte créateur n'ait pas cessé et qu'il doive continuer à jamais en des espaces d'une grandeur ou d'une petitesse incommensurables pour nous; mais rien de tout cela n'est capable de faire faire à la création un seul pas vers l'infini.

La création est l'action de Dieu dans le fini. S'il y a quelque chose qui puisse de quelque manière être appelé une production divine infinie, cette production, seule nécessaire, seule éternelle, seule immense, et véritable image de Dieu lui-même, qui est immuable et parfait, ne saurait être cet ensemble de choses finies, imparfaites et changeantes appelé l'univers. Mais la théologie naturelle ne peut affirmer que la production divine du fini. Si Dieu d'ailleurs produit l'infini, cet infini est ineffable pour nous et nous ne pouvons pas nous flatter

d'en entrevoir même comme l'ombre d'une faible représentation, en pensant que c'est la félicité de Dieu en Dieu.

SECTION TROISIÈME.

De la Providence.

Nous savons que Dieu a primitivement soumis ses créatures à des lois harmonieuses qui auraient pu être différentes de ce qu'elles sont. D'un autre côté, il est certain que Dieu n'a pas ignoré les résultats successifs des lois auxquelles il a soumis les êtres créés (lois qui sont probablement contemporaines de la création même de ces êtres). Or, imposer à des êtres que l'on crée librement telles lois et non pas telles autres ; connaître les résultats futurs de ces lois ; être indépendant en sa puissance, et maintenir son œuvre, c'est vouloir ce qui surgit successivement, ou plutôt c'est avoir un dessein et agir pour le réaliser. D'où le

DIX-SEPTIÈME DOGME :

DIEU S'EST PROPOSÉ UN BUT EN CRÉANT.

Un être actif qui se propose un but prend les moyens d'arriver à ce but. Or, il est évident que les lois elles-mêmes dont Dieu a saisi ses créatures, sont les moyens par lesquels Dieu atteint son but. D'où le

DIX-HUITIÈME DOGME :

DIEU RÉALISE SES DESSEINS PAR SA PROVIDENCE.

Il serait agréable pour notre intelligence de connaître en leur ensemble et en leurs détails les desseins de Dieu dans l'univers. Mais l'impossibilité où nous sommes de nous élever à cette science et l'intérêt qui s'attache aux choses humaines doivent nous faire borner nos études à nous-mêmes.

SECTION QUATRIÈME.

De la liberté de l'homme.

Nous sommes complétement étrangers aux causes de notre existence, de notre formation, de nos développements et d'une foule d'actes, soit physiques, soit intellectuels, qui se passent en nous. C'est directement ou par sa providence que Dieu réalise tel ou tel dessein qu'il s'est proposé en nous créant.

Mais, indépendamment de ce qui se fait en nous par suite d'une volonté absolue de Dieu et avec une espèce de fatalité, nous possédons, comme notre conscience l'atteste avec évidence, une activité dont la cause est nous, ou notre propre volonté, laquelle, quoique spirituelle en soi, produit parfois une espèce d'efflorescence extérieure, plus ou moins appréciable, de réali-

sation, sans que pourtant l'apparence de cette réalisation soit une condition de ce genre d'activité. D'où le

DIX-NEUVIÈME DOGME :

L'HOMME EST LIBRE.

L'être libre ou intelligent qui agit cherche toujours à réaliser un but relatif à l'état dans lequel il se trouve. Ainsi un esprit qui aura un développement convenable se proposera un but exactement défini, tandis qu'un autre dont le développement sera inférieur à ce dernier ne se proposera qu'un but vague.

L'esprit qui serait placé dans un état dans lequel l'idée de soi-même dominerait toute autre idée, ne se proposerait pour but que soi ; et celui, dont l'état serait une vision supérieure de Dieu, ne se proposerait pour but que la gloire de Dieu. Ces deux espèces d'êtres seraient simplement libres.

Mais une intelligence dont l'entendement serait rempli de notions diverses et de notions personnelles à des degrés tels qu'aucune d'elles ne fût capable de captiver sa volonté d'une manière exclusive, cette intelligence posséderait une liberté particulière dont le caractère serait de pouvoir à volonté agir pour Dieu ou pour soi.

L'homme possède aujourd'hui une liberté de ce genre. Il a un sentiment de lui-même qui peut le porter à n'agir que pour soi et à tout sacrifier à soi ; et il a en même temps l'idéal d'un bien extérieur à lui, supérieur à son propre intérêt ; l'idéal d'une justice, d'un ordre, d'une beauté, d'une perfection dont Dieu même est le type et qui peut le porter à n'agir qu'en vue de Dieu en se cacrifiant pour lui. Or, cet idéal d'un bien infini est, pendant cette vie, en une telle harmonie avec le sentiment que nous avons de nous-même, que nous avons la faculté de n'agir que pour nous en immolant tout à nos désirs, ou de nous sacrifier nous-même par amour pour Dieu.

Quand un homme pose ici-bas son unique bien en but définitif de son activité, ce n'est pas que l'idéal du bien proprement dit se présente à lui comme semblable à son propre intérêt, de telle sorte qu'il puisse croire qu'il est indifférent, au fond, de n'agir que pour soi ou pour Dieu ; et quand un autre fait l'opposé, ce n'est pas davantage qu'il soit insensible à l'amertume du calice qu'il a consenti à boire en se dévouant, mais l'un et l'autre mettent seulement en usage la faculté actuelle de choisir pour but de leur activité le bien uniquement personnel ou le bien par excellence.

Or l'idéal du bien, placé en face du sentiment de soi, et comme au milieu de notre âme libre, c'est la morale; et les actes de la volonté, accomplis en présence de cet idéal et de ce sentiment dans le rapport dans lequel ils sont maintenant pour nous, prennent le nom d'actes moraux. D'où le

VINGTIÈME DOGME :

L'HOMME EST AUJOURD'HUI MORALEMENT LIBRE.

La différence que voit naturellement l'esprit de l'homme entre l'acte inspiré par l'idéal du bien supérieur et l'acte inspiré au contraire par l'unique sentiment de soi, au mépris du bien parfait connu, s'exprime en morale par le mot de bien conservé à l'acte qui a pour motif l'idéal divin, et par le mot de mal attribué à l'acte dont le motif est le bien personnel à l'exclusion de tout autre bien, c'est-à-dire l'égoïsme. Or, il est évident à tout être moralement libre qu'il est tenu d'agir pour le bien contre le mal. D'où le

VINGT-ET-UNIÈME DOGME :

LE DEVOIR DE L'HOMME EST DE RÉALISER LE BIEN MORAL.

Puisque le bien est obligatoire pour l'homme, il s'ensuit que le but fatal que nous atteignons, poussés que nous sommes par les forces générales de la nature ou par la volonté de quelques

créatures auxquelles Dieu donne la puissance de réaliser leurs désirs, n'est pas le seul but que la divine Providence ait posé pour nous. Nous en avons encore un moral, facultatif, qu'il dépend de nous d'atteindre ou de n'atteindre pas, vers lequel il est de notre devoir de nous diriger constamment, et qui est le dessein conditionnel que nous fassions librement le bien. D'où le

VINGT-DEUXIÈME DOGME :

LA VERTU EST UN DESSEIN DE DIEU SUR L'HOMME.

Lorsque notre devoir est rempli ou ne l'est pas, tout n'est pas terminé pour nous. Car l'usage de notre propre activité nous apprend qu'après avoir agi sous l'empire de la cause qui nous rend moralement libres, nous ne sommes plus vis-à-vis du bien ou du mal ce que nous étions avant. Lorsque nous avons par exemple réalisé un bien, non-seulement une douce joie pleine d'espérances est venue illuminer notre âme, mais encore nous avons reconnu que

nous avions acquis pour le bien une aptitude bénie, d'autant plus grande que nous avons fait plus de bien. Et au contraire, après la satisfaction de nos désirs égoïstes, nous avons ressenti que nous étions comme en possession d'une nouvelle puissance pour mal faire, indépendamment des remords qui nous ont dévoré et des craintes qui ont accompagné ces remords.

Or, la conséquence constatée de la vertu est heureuse pour celui qu'elle modifie si noblement, et la conséquence opposée qui modifie si tristement celui qui a fait le mal est malheureuse pour lui. Mais il est évident que le bonheur et le malheur dans ces cas sont mérités, et qu'ils sont une sanction de la loi divine du devoir imposé aujourd'hui à nos âmes. D'où le

VINGT-TROISIÈME DOGME :

L'HOMME, ICI-BAS,
EST MÉRITANT OU RESPONSABLE
ET PASSIBLE
DE RÉCOMPENSES OU DE PUNITIONS.

SECTION CINQUIÈME.

De l'inclination au mal.

Les dogmes de la théologie naturelle sur l'obligation et sur la sanction morales, sont certains, mais il n'est pas donné à l'homme de limiter sa pensée à leur vérité. Notre esprit va au delà, non certes pas pour la détruire ou l'ébranler, mais pour en voir, si c'est possible, les fondements et en mesurer l'étendue.

L'homme est naturellement et fortement porté aujourd'hui vers le mal. Cette inclination est un fait autant certain que le fait même de notre liberté morale. Nous n'avons pour ainsi dire rien à faire pour pécher, la volonté de rechercher notre propre et unique bien coulant comme de source du fond de notre être. Le bien nous paraît beau, et il a de l'attrait pour nous,

et toutefois le mal a quelque chose qui le rend plus familier chez nous que le bien, et en fait, depuis notre plus tendre enfance, comme l'ami le plus intime de notre cœur. Mais il est aisé de s'en apercevoir, cette inclination vers le mal est précisément une des conditions indispensables à l'existence même de notre liberté morale. Et il est intéressant de voir comment Dieu nous a conduits à cette liberté.

La Providence nous a d'abord ménagé, quels que soient les moyens employés pour cela, une connaissance sentie et compensée de plaisir et de peine, indépendamment de tout mérite et de tout démérite qui nous soit personnel. Et comme il est dans l'essence d'un être intelligent et sensible de fuir la douleur et d'aspirer au plaisir quand il les connaît, il arrive inévitablement que lorsque la félicité et la souffrance nous ont visité, nous cessons d'être indifférents sur nos diverses manières d'être, et que nous agissons autant pour trouver le bonheur que pour fuire la souffrance.

Or, une des propriétés de notre être étant

de prendre ses actes en habitude, et de les faire d'autant plus facilement qu'il les fait plus souvent, il en résulte que nous n'arrivons pas inertes à la faculté de bien ou mal faire à volonté, laquelle ne commence à régner en nous qu'à un âge assez avancé de notre vie.

Lorsque l'idéal d'un bien supérieur au nôtre commence à solliciter notre activité en sa faveur, nous sentons l'intérêt actuel qu'il y aurait pour nous de le sacrifier à notre bien-être, et nous avons une propension à le sacrifier en effet à notre avantage, par la vitesse acquise de l'habitude de n'agir que pour nous. C'est pourquoi il nous en coûte tant de bien faire, tandis qu'il nous est si facile de faire de nouveau pour nous-mêmes ce que nous avons fait déjà innocemment jusqu'au moment où l'idéal du bien nous est apparu, et c'est pourquoi aussi la vertu est un triomphe qui serait impossible sans cette inclination opposée qu'il faut vaincre pour la réaliser.

Si l'on suppose l'homme placé en un état où il n'ait aucune souffrance à craindre et aucune habitude prise d'immoler ce qui s'op-

pose à son bonheur; si on le suppose en face d'une vision pure de Dieu, il est évident qu'en cet état l'homme n'aura aucun motif de se préférer à Dieu, et qu'il agira par une noble et heureuse nécessité pour le bien, attiré qu'il sera par la splendeur divine. Sa liberté sera alors son intelligence même en acte. Il ne sera pas moralement libre, la faculté de mal faire n'étant pas essentielle à la liberté proprement dite. Et, en supposant que Dieu ait créé des intelligences auxquelles il a donné la mission de réaliser le bien sans mérite, c'est assurément dans cet état qu'il les a créées.

Pour que l'homme puisse bien ou mal faire méritoirement, il faut que les deux motifs opposés du bien et du mal soient présentés en même temps au libre choix de sa volonté. Il faut que l'égoïsme ait une force suffisante pour contrebalancer l'idéal que nous avons du bien infini. L'inclination acquise de n'agir que pour soi quand on ne connaît que soi, était le seul moyen de donner à l'égoïsme cette force; et l'on peut affirmer que toute créature destinée à acquérir des mérites, a été placée dans un état analo-

gue à celui de l'homme sur la terre. Sans inclination pour le mal, le devoir de faire le bien ne saurait exister.

L'égoïsme, que nous avons pour devoir de combattre dès qu'il devient le mal, c'est-à-dire lorsque l'idéal du bien brille dans nos âmes, est un penchant assurément très-rapide, mais il le fallait rapide à ce point; il nous fallait avoir à exercer l'entière énergie de la volonté pour acquérir les plus grands mérites qu'il nous soit possible d'acquérir. Il fallait avoir à résister aux charmes d'une activité que nous avons si longtemps alimentée avec innocence, afin qu'un jour l'insouciance de notre âme entre le bien et le mal fût impossible; afin que Dieu eût en nous comme un ennemi assez puissant pour lui être opposé, et enfin pour que le devoir difficilement accompli par nous fût un but digne de Dieu sur l'homme.

SECTION SIXIÈME.

De la grâce.

L'existence, l'intelligence et la liberté, l'idéal de la moralité, l'attrait du bien et les opportunités de vertu, tous les éléments, en un mot, qui constituent notre liberté morale, nous étant donnés gratuitement par Dieu, sont, pour la théologie naturelle, de véritables grâces, et l'ensemble de ces dons est pour nous, aujourd'hui, la grâce elle-même.

Mais la révélation naturelle n'enseigne pas l'existence d'une grâce mystique supérieure et différente de celle de la liberté morale, et à laquelle il faudrait rapporter le bien accompli, au lieu de le rapporter, comme le mal, à la volonté seule. Prise en ce sens, la grâce ne serait un dogme de la théologie naturelle que si une pré-

destination morale, infaillible, réservant gratuitement telle ou telle créature à la gloire, était naturellement révélée à l'homme. Il faudrait, en effet, dans ce cas, l'intervention d'un secours capable de conduire infailliblement au bien les prédestinés. Mais cette prédestination n'étant pas un dogme de la religion naturelle, un pareil secours devient sans objet pour nous.

La théologie naturelle enseigne, il est vrai, que Dieu nous destine au bien. Mais cette destination n'est que conditionnelle, elle n'est pas infaillible, nous pouvons la rendre sans effet et réaliser un état auquel Dieu ne nous avait pas destinés, mais qu'il a pu prévoir.

La prescience divine des actes d'un être libre admise, on peut la considérer de deux manières : ou comme troublant notre liberté morale, ou comme existant au-dessus d'elle sans l'altérer. Or, en mettant de côté l'absurdité d'une prescience qui détruirait d'avance la liberté de l'intelligence qui doit être libre, il est

aisé de voir que la pensée de cette prescience sous l'influence de laquelle notre liberté morale serait impossible, est une hypothèse sans valeur logique, et sur laquelle on ne peut légitimement fonder aucune argumentation contre la liberté, qui est pour nous un fait constant. Quant à la prescience qui existerait sans modifier notre liberté, elle est, pour nous, hors de sujet en ce moment.

En affirmant que nous devons à la grâce notre faculté actuelle de bien ou de mal faire à volonté, la théologie de la religion naturelle enseigne que l'usage fait par nous de cette faculté est complétement de nous, de telle sorte que le mal que nous accomplissons ne nous appartient pas plus que le bien, et que le bien que nous faisons nous appartient autant que le mal. Cette théologie enseigne encore que, pendant tout le règne de notre liberté morale, nous pouvons faire autant le mal après le bien que le bien après le mal, sauf, dans les deux cas, l'influence spirituelle acquise par l'habitude.

Il est incontestable qu'une connaissanse du

bien parfait supérieure à celle que nous possédons en ce monde, c'est-à-dire que la grâce, élevée à un très-haut degré, commanderait d'une manière infaillible à la liberté simplement dite de nos intelligences, qui agiraient ainsi sans mérites moraux. Mais la liberté morale affirmée par la thélogie naturelle, n'existe précisément pour l'homme, aujourd'hui, que parce que la révélation divine dont nous jouissons est inférieure à celle qui rendrait impossible l'indépendance absolue de notre volonté.

Ainsi, la grâce pour la théologie naturelle n'est pas quelque chose qui, indépendamment de la liberté morale déjà existante, soit indispensable pour être vertueux. Elle n'est pas une force qui s'ajoute de quelque manière à la volonté pour l'incliner vers la piété plus qu'elle ne le serait par l'attrait que le bien a naturellement pour elle. La grâce, pour la théologie de la religion naturelle, est au contraire et uniquement l'ensemble des conditions dans lesquelles Dieu nous a placés ici-bas, pour que nous fussions

sous le règne de la liberté morale qui domine elle-même la grâce, puisque nous en pouvons mésuser.

SECTION SEPTIÈME.

De l'avenir de l'homme.

Nous savons que la partie des desseins de Dieu à notre égard la plus intéressante à connaître aujourd'hui pour nous, est le libre accomplissement par notre âme de la loi divine du devoir. Nous savons aussi qu'une sanction inévitable suit tout acte méritoire de la volonté. Mais notre esprit n'est pas rassasié de science, et nous demandons encore si la conséquence sanctionnelle que nous avons constatée, en cette vie, est la seule qui doive suivre notre moralité, et si la récompense ou la punition de nos mérites ne doit pas s'étendre dans une vie à venir.

Avant de répondre à ces questions, il faut remarquer qu'en fait et déjà la science de l'o-

bligation morale existe pour l'homme, et qu'elle nous a été révélée par la conscience de notre liberté en face de l'idéal du bien, dans les circonstances dans lesquelles la divine Providence nous a placés.

Ce n'est point à cause de la conséquence sanctionnelle de nos actes moraux que le bien nous a été prescrit et le mal défendu, c'est uniquement parce que nous sommes libres avec l'idée d'un bien ou d'un mal possible par nous.

La science du devoir contient, il est vrai, d'une manière plus ou moins explicite, la notion d'une juste conséquence de nos actes moraux. Le juste ne peut pas ne pas espérer, le méchant ne peut pas ne pas craindre ; mais le vague de cette espérance ou de cette crainte d'une conséquence sanctionnelle, ne diminue pas la force propre à la loi morale elle-même. Que nous soyons, ou non, capables de satisfaire au désir de science que peut faire naître en nous l'obscurité quelquefois si profonde de la notion de notre avenir, le devoir reste pour nous invariable.

La loi morale, commandant par elle-même, n'a pas besoin d'être suivie de l'expression parfaite de la sanction, comme les lois humaines, par exemple, qui n'ont souvent de force que par l'expression des conséquences qui suivront leur accomplissement ou leur infraction.

Du reste, la préoccupation intéressée de la conséquence des actes de notre vie morale est loin d'être favorable à la véritable vertu. Les plus belles actions surgissent de l'amour pur du bien, dans l'ignorance naïve ou dans l'oubli généreux des conséquences possibles. Quant aux actes que l'espoir exclusif d'une récompense ou la seule crainte d'une punition enfante, ne dirait-on pas plutôt que ce sont des vices?

De même que malgré la crainte essentiellement contenue dans la volonté du mal, ce n'est pas pour ses funestes conséquences qu'on le commet, de même, et quel que soit le pieux espoir toujours renfermé dans la bonne volonté, l'homme vertueux accomplit le bien sans faire

précisément de la vertu l'instrument de son bon heur.

C'est sans conditions développées, c'est à cause de la lumière qui lui est propre et qui nous éclaire, c'est par sa beauté pure et par sa sainteté que la loi du devoir nous oblige devant Diéu.

Toutefois, et puisque Dieu nous a donné l'idée, l'espérance et l'appréhension d'une conséquence future de notre moralité, il convient de concentrer sur la question de notre avenir tout ce que l'esprit de l'homme peut réunir de lumière.

Et d'abord il serait ridicule de dire ou plutôt il est impossible de penser que les conséquences connues des actes moraux de l'homme sont la sanction complète de ses mérites, et que le vice, par exemple, n'ait pas d'autre suite que cette honteuse facilité pour le mal que donne le vice lui-même, et ce remords qu'un désordre continu finit par étouffer.

Il y a évidemment pour nous une autre sanction morale de nos mérites, que les conséquences spirituelles qu'il nous a été donné de découvrir.

Les félicités et les peines physiques de cette vie peuvent-elles passer pour le complément de la juste sanction des mérites humains?—Non; car en supposant, ce qui peut-être est déjà faux, qu'il y ait quelques actes moraux qui trouvent en cette vie leur juste récompense ou leur juste punition, il est évident que la plupart sont dénués d'une pareille conséquence. Il y a des mérites accompagnés de félicités ou de souffrances exagérées; d'autres de punition ou de récompenses incomplètes ; d'autres enfin dont la conséquence est opposée à celle qui leur conviendrait.

Il est visible que, pour maintenir le règne de notre liberté morale, Dieu, pendant cette vie, suspend le cours de sa justice, et que la vie présente n'est pas le théâtre des conséquences complètes de notre moralité, mais seulement

le champ où nous pouvons acquérir des mérites. D'où le

VINGT-QUATRIÈME DOGME :

LA SANCTION DE NOTRE VIE MORALE AURA LIEU DANS UNE VIE A VENIR.

Notre activité produit toujours en cette vie quelque résultat plus ou moins approchant de ce que nous avons cherché à réaliser. Mais il est rare, il n'arrive peut-être jamais que l'idéal que nous nous étions proposé se trouve réalisé par nous. Le juste est loin de borner sa bonne volonté au bien étroit qu'il lui est donné d'effectuer. Il désirerait, au contraire, en son ardente piété, reproduire un bien qui est hors de toute comparaison avec ce que nos faibles moyens nous permettent de faire. L'égoïste se révolte de son côté contre l'incident qui vient troubler ou arrêter ses satisfactions criminelles.

Notre volonté d'homme se heurte constamment en cette vie contre des barrières qui la restreignent en ses déploiements. Nous nous soumettons à ces barrières; mais ce n'est là pour nous qu'un sage parti, pris en désespoir de cause, et le plus soumis d'entre nous se sent comme secrètement tourmenté par une espèce de fureur de l'infini qui le dévore. Nous ne réalisons jamais qu'un fini, le plus souvent pitoyable, quand nous avions rêvé tout le parfait possible à notre nature.

Or, ce ne peut pas être sur le bien ou le mal réalisé en ce monde que se mesurera le mérite, et, par conséquent, la sanction de notre activité morale, mais sur la volonté elle-même, laquelle aspire à l'incessant et au progressif illimité. D'où le

VINGT-CINQUIÈME DOGME :

LA SANCTION DE NOTRE VIE MORALE SERA IMMORTELLE.

Si l'essence de notre esprit est telle que nous ne puissions avoir conscience de nous-mêmes et jouir de toutes nos facultés que par l'union de notre esprit avec un organisme corporel, notre esprit, dans ce cas, sera, au moment de la mort, réuni à un nouveau corps incorruptible. Sinon, c'est à l'état de simple esprit que nous vivrons immortellement, à moins que notre corps actuel ne possédât une partie incorruptible, quintescence matérielle, inappréciable à nos sens quand elle est isolée du corps, et à laquelle il se pourrait que notre esprit fût essentiellement uni. La mort ne serait alors que la séparation de l'esprit uni à la partie incorruptible, d'avec cette autre partie si hideuse à voir, et presque méconnaissable, quand a disparu ce quelque chose de physique qui l'animait.

Quoi qu'il en soit, notre âme est immortelle et il est impossible que Dieu nous ait donné la faculté de la liberté morale pour nous placer indifféremment dans un état qui nous permît de nous préparer un avenir heureux ou malheureux, et dans tous les cas incessant. Il est nécessaire, au contraire, que Dieu, la sainteté

même, se soit proposé pour but de nous faire acquérir librement un mérite qui nous assurât une heureuse immortalité. Et il est évident que c'est contre les desseins de Dieu qu'un être moralement libre se prépare un avenir opposé. D'où le

VINGT-SIXIÈME DOGME :

DIEU NOUS A CRÉÉS POUR NOTRE BONHEUR.

Nous devons mériter et nous pouvons perdre le bonheur auquel Dieu nous a destinés. La pensée de ce que Dieu a fait en ceci nous inspire comme une espèce de pudeur philosophique. Dieu nous fait, pour ainsi dire, rougir de mettre à un si haut prix un bonheur qu'il eût pu, ce semble, nous donner gratuitement. Pudeur illusoire et comparable, de quelque manière, à celle qui colore les joues d'un adolescent dont la vue tombe sur les caresses pures de jeunes

époux. Ce qui trouble votre cœur, ô adolescence ! ô faible humanité ! ne serait honteux que hors des conditions où vous le voyez. Si ce spectacle vous scandalise, détournez-en vos yeux ; l'amour chaste et la divinité règnent en des sphères que vous n'habitez pas.

Il semble, mais il n'est pas sûr, que Dieu eût pu nous rendre heureux pour toujours sans mérite de notre part ; et il est certain, au contraire, qu'il eût été impossible à Dieu de nous offrir, sans liberté morale préalable, le bonheur qui est mis à notre disposition par elle, puisque Dieu, qui est la vérité même, n'aurait jamais dû permettre qu'un bonheur gratuit fût ennobli pour nous de cet élément sublime qui fait la plus grande valeur d'une félicité : le témoignage intime de l'avoir méritée.

Dieu eût pu assurément nous mettre hors d'état de pécher ; mais ce n'eût été qu'en rendant en même temps impossibles la vertu et ses heureuses conséquences. Dieu a préféré l'éventualité du vice à l'impossibilité de la vertu. Une félicité sans mérites n'eût d'ailleurs été

compatible qu'avec ce degré infime d'intelligence qui ne comporte pas l'idéal de la véritable noblesse. Mais en répandant en nos âmes, comme Il l'a fait si magnifiquement, les trésors de la pensée, Dieu ne pouvait que nous placer dans un état où il nous fût offert de nous rendre nous-mêmes dignes du plus grand bonheur des intelligences : d'un bonheur mérité. Qui de nous, au milieu d'une félicité arbitraire, n'eût pas demandé les armes d'un combat glorieux ? Admirons la sage bonté de Dieu, et reconnaissons ses bienfaits en les acceptant avec intelligence et avec amour.

SECTION HUITIÈME.

De la sanction future des mérites moraux.

La révélation naturelle ne nous apprend point d'une manière précise quelle sera la conséquence des mérites moraux de l'homme ; mais, à l'aide des vérités que nous connaissons déjà, nous pouvons en découvrirquelques autres qui compléteront la doctrine de la théologie naturelle.

Et d'abord, la sanction des mérites acquis pendant un règne réel de la liberté morale devant être immortelle, il est certain qu'après avoir duré plus ou moins longtemps, ce règne doit cesser, et que l'ordre de la sanction régulière des mérites, interrompu pendant la vie méritoire, sera pour toujours établi, quand cette vie finira. Les récompenses et les puni-

tions prendront alors leur juste et entier développement.

Il est peut-être indispensable à l'existence même de notre liberté morale que nous ignorions le dernier mot de la sanction qui est réservée à notre moralité ; mais nous savons que le remords qui s'endort absurdement en ce monde sous les causes qui le devraient rendre plus vif, se réveillera un jour en toute son horreur pour ne plus s'assoupir. Nous savons que la facilité honteuse à faire le mal, due à la mauvaise volonté, au lieu de n'être, comme ici-bas, qu'une simple occasion de nouveaux méfaits, deviendra dans l'autre monde une espèce de chaîne inflexible qui attachera le coupable aux conséquences, c'est-à-dire aux châtiments de ses crimes.

Nous savons aussi que la joie douce, mais toujours si imparfaite, que ressent le juste pour le peu de bien qu'il lui a été donné de réaliser en ce monde, et qui est toujours défiguré en de si étroites limites, recevra dans la vie à venir son couronnement et toute sa gloire. Dégagé,

comme il l'avait tant désiré, de cette faculté terrible et sacrée de bien ou mal faire à volonté, le juste pourra s'élancer enfin sans entraves devant Dieu vers cet accomplissement heureux, progressif et incessant du souverain bien, qu'il aura si noblement cultivé par sa vertu au milieu des écueils de la vie présente.

SECTION NEUVIÈME.

Dn repentir de l'homme et de la miséricorde divine.

Il n'y aura vraisemblablement que fort peu d'hommes, il n'y aura peut-être personne qui n'ait jamais voulu que le mal, et qui ait ainsi assumé sur lui toute la responsabilité qui puisse peser sur la tête d'un être moralement libre, c'est-à-dire qui ait mérité la plus grande intensité de châtiment dans l'avenir. Et il y aura peut-être aussi très-peu d'âmes, s'il y en a, qui n'aient jamais voulu que le bien, ou qui aient mérité la plus grande récompense qui puisse être méritée par une intelligence qui aura été placée pendant quelque temps dans un état moral. L'avenir de chaque homme, d'après cela seul, serait donc, et à des degrés divers, une récompense ou une punition en deçà d'extrêmes

opposés. Mais il y a deux nouveaux éléments qui viennent rendre possible une modification dans l'avenir de ceux qui, ayant d'ailleurs mérité des récompenses par leur bonne volonté, auront encouru cependant quelque responsabilité. Ces deux éléments sont le repentir des pécheurs et la miséricorde divine.

L'être moralement libre qui a eu le malheur d'abuser de sa liberté, mais à qui Dieu conserve encore la grâce de la liberté morale, peut, changeant de volonté, confesser devant Dieu ses fautes, les désapprouver, s'amender et en un mot se repentir. Il est évident qu'une telle conduite diminue la responsabilité encourue par cet être, ne fût-ce que par le rapport changé entre ses mérites et ses démérites.

Nous ignorons en quoi consiste exactement l'effet spirituel du repentir sur l'âme, mais nous pouvons penser que Dieu pardonnera au pécheur repentant ; car, s'il est dans l'essence de la justice d'être absolue ou sans degrés, d'être parfaite ou de n'être pas, il est au contraire dans l'essence de la bonté d'être susceptible de

degrés divers, d'être avec plus et d'être encore avec moins. Or la clémence n'est qu'un degré suprême de bonté toujours possible.

Le repentir et la réparation plus ou moins incomplète qu'offre par son amendement pour ses méfaits un pécheur converti, ne satisfont assurément pas à la justice divine. Si, par impossible, cela était, le pardon serait dû, ce qui est absurde. Pour que la clémence soit possible, il faut précisément que le coupable repentant soit dans l'impuissance d'offrir une réparation complète. C'est à la miséricorde seule qu'il appartient de compléter par pure bonté ce qui manque au repentir le plus sincère pour se libérer.

Le repentir, du reste, est une condition indispensable à l'obtention de la miséricorde divine. Dieu sachant en effet que l'homme pourrait abuser de sa liberté morale, eût évidemment supprimé le règne même de cette liberté plutôt que d'avoir à pardonner à celui qui, refusant de se repentir, persisterait dans sa volonté du mal.

Dieu n'est pas seulement bon, il est juste aussi, et une perfection en Dieu ne saurait en détruire une autre. De même que Dieu est actif quoique immuable, de même il est juste quoique bon : la justice n'exclut pas la bonté. Notre existence, que la justice ne réclamait pas, le prouverait seule; mais une bonté arbitraire serait exclusive de toute justice, et nous voyons que l'existence que nous devons à la bonté de Dieu nous engage en face de la justice par le devoir. Toute bonté est gratuite, mais une véritable bonté n'est pas arbitraire, et elle suppose toujours la justice honorée par celui qui en est l'objet. Or, le refus d'un pécheur d'honorer, en se repentant, la justice divine, rend la bonté du pardon essentiellement impossible. Ou la justice n'existe pas en Dieu, ou, lorsqu'elle est blasphémée, elle doit seule atteindre le coupable.

La religion naturelle, en l'absence de tout signe certain que Dieu pardonne au pécheur repentant, n'apprend pas si Dieu pardonne en effet au repentir; mais nous savons que, dans les

circonstances convenables, ce pardon est toujours possible. D'où le

VINGT-SEPTIÈME DOGME :

LE REPENTIR DONNE UNE ESPÉRANCE LÉGITIME EN LA MISÉRICORDE DIVINE.

L'ignorance où nous laisse la révélation naturelle touchant la clémence de Dieu n'a rien de décourageant pour le cœur contrit qui s'amende; car le repentir est, avant tout, un acte essentiellement moral. Il est dû et il est méritoire en soi; il a donc, miséricorde à part, une valeur propre. Ainsi, lors même que l'espoir d'être un jour pardonné serait vain, la rétractation active du pécheur qui change de volonté ne serait pas plus stérile que si elle avait lieu sans cet espoir, et en vue seulement de mettre en pratique un de nos plus grands devoirs. D'où le

VINGT-HUITIÈME ET DERNIER DOGME :

LE REPENTIR EST TOUJOURS SALUTAIRE.

Nous pouvons espérer que Dieu nous pardonnera si nous nous repentons de nos crimes, et ce pieux tremblement dont est saisie l'âme repentante dans l'incertitude du pardon est un très-puissant élément de moralisation; de plus, comme Dieu est bon à des degrés divers, sans être méchant à aucun degré, nous n'avons pas à craindre qu'il oublie les mérites conservés, comme nous pouvons croire qu'il oubliera les fautes dont nous aurons fait pénitence. Ainsi le suprême bonheur, perdu peut-être à la rigueur par tous les hommes, pourra nous être rendu à la voix de la miséricorde divine.

Il semble que l'on comprenne mieux la création, qui n'était pas nécessaire, quand on la voit transfigurée par un pardon accordé à tous les pécheurs repentants. Et c'est honorer Dieu de penser que tel est son dessein.

O Dieu parfait! connaissant notre devoir, nous avons mal agi. Nous sommes coupables; mais changeant heureusement de volonté par

suite de la persistance de tes grâces, nous regrettons amèrement tous nos crimes, et te demandons, avec confiance, de nous les pardonner!

Créateur juste mais bon, qui nous as créés pour notre bonheur, ah! tu exauceras la prière de notre repentir!

Oui, tu élèveras, pour ces êtres intelligents que leur amour pour le bien a rendus tes enfans, tu élèveras pour nous ta bonté jusqu'au plus haut degré qu'il nous soit possible de la concevoir, jusqu'à la miséricorde!

Tu béniras le désir pieux de tes créatures amendées d'entrer pures dans l'immortelle vie de l'avenir!

Oh! quand luira sur nous l'aurore de ce beau jour progressif et incessant où tu seras l'objet de mieux en mieux connu de notre admiration et de notre amour!

Libres alors comme de ta liberté, vivant

comme de ta vie, nous commencerons à chanter saintement ce nom sacré de ta perfection qu'on ne peut pas finir de chanter!

THÉOLOGIE

DE LA RELIGION NATURELLE.

MORALE.

THÉOLOGIE

DE LA RELIGION NATURELLE.

DEUXIÈME PARTIE.

MORALE.

Du devoir en général.

Le vingtième dogme : l'homme est moralement libre, et le vingt-unième : le devoir de l'homme est de réaliser le bien moral, sont la base de la morale naturelle.

La science morale ne diffère de la doctrine qu'en ce qu'elle développe la loi sacrée du devoir naturellement imposée à notre volonté.

La morale comme la doctrine commence à

être en nous un simple sentiment de confiance ; mais notre entendement s'étendant peu à peu en nous, nous parvenons à nous assimiler ses vérités, et, dépassant bientôt la foi filiale que la famille ou la patrie nous inspire, nous nous élevons jusqu'à l'évidence ou jusqu'à la démonstration de toute sa vérité.

Mais la science morale possède un élément qu'aucune autre science ne possède. Quand les autres sciences sont connues, nous en faisons simplement usage, tandis que la morale, pour être pratiquée, demande une détermination que le mal sollicite en sa faveur à lui. La connaissance de la morale n'est nullement une cause immédiate et infaillible de vertu; elle peut exister et être suivie d'une action opposée à celle qu'elle devrait engendrer, parce que l'état actuel des choses humaines rend notre volonté indépendante de la loi du bien.

Demander que la loi du bien nous soit connue au point de nous forcer à la vertu, ce serait demander à ne pouvoir plus être vertueux, ce

serait détruire notre liberté morale en affranchissant notre âme des conditions qui la font méritante ou responsable. La morale est une science en théorie, mais en pratique elle est une vertu.

L'obligation morale qui nous attache à Dieu par un lien que nous pouvons briser est avant tout spirituelle. Il faut vouloir le bien que l'on connaît.

Si l'homme, d'ailleurs moralement libre, était simple esprit, sa vertu n'aurait rien de physique; mais l'homme étant esprit et corps unis, sa vertu consiste en une action à la fois spirituelle et physique, et nous voyons en effet que sa première activité, celle qui a pour but l'éloignement de la peine et l'embrassement du plaisir, est physique autant que spirituelle.

Au moment où l'esprit commence à avoir conscience de ce qu'il a fait jusque-là par une espèce de fatalité, il s'aperçoit qu'il est entouré d'êtres qui sont ses semblables, ou qui ont les

mêmes lois physiques, les mêmes penchants que lui, et le même besoin de félicité personnelle. A ce moment encore la notion de la justice, de l'ordre, de la bonté, etc., se révèle à lui en un degré d'abord supérieur à sa personnalité, puis en un idéal parfait. Moment solennel de la vie où le devoir vient contrebalancer l'intérêt en donnant à l'existence actuelle un sens et un but sublimes.

Arraché à l'isolement où l'avait plongé un égoïsme inévitable, et placé comme entre ses intérêts et le bien proprement dit, il pourra continuer encore de n'agir que pour lui seul, mais ce ne sera plus innocemment, et ce ne sera plus en paix qu'il sacrifiera ainsi tout à lui seul, car le devoir lui est désormais connu, et le premier degré de cette révélation, supérieure à l'instinct, est précisément le droit d'autrui égal à son propre droit, d'où surgissent des devoirs réciproques.

Vouloir simplement le bien en son âme ne suffit donc pas à l'accomplissement du devoir chez un être spirituel et physique dont l'effort

volontaire peut avoir un effet extérieur. Il faut que la volonté de cet être se résolve en l'activité physique possible.

Lorsque l'on possède un moyen de réaliser physiquement un bien voulu, cette réalisation est exigée par l'obligation morale. On ne saurait d'ailleurs aimer et vouloir une chose sans la réaliser autant qu'on le peut. Penser à un bien ou à un mal, et ne rien faire de plus, si c'est possible, ce n'est pas en réalité vouloir ce bien ou ce mal, c'est seulement en avoir une simple idée; mais la simple idée du bien et du mal donnant à un être moralement libre l'obligation d'agir pour le bien contre le mal, il en résulte que cette idée conduit au devoir de l'activité extérieure.

L'ensemble des choses de ce monde offrant l'occasion de réaliser à tel ou tel degré le bien connu, la faillibilité de quelques-unes de nos notions naturelles ou sociales ne saurait nous dégager de ce devoir, qui est d'agir pour le bien autant qu'on le peut et comme on le peut. La vie actuelle doit être pour nous comme un

autel d'où s'élève vers Dieu le parfum de notre amour quand nous faisons le bien.

Il est vrai que la réalisation physique de l'acte spirituel n'est pas souvent, n'est peut-être jamais en une concordance parfaite avec le dessein de notre volonté, laquelle s'élance vers un horizon inaccessible. Mais le devoir n'étant pas précisément la réalisation absolue de l'idéal conçu, mais d'abord et surtout l'effort extérieur possible qui tend à la perfection, il s'ensuit, qu'à un point de vue la réalisation physique d'une volonté pour le bien comme pour le mal n'est qu'une espèce de formalité variable, quoique le devoir reste le même, laquelle formalité, exigible quand elle est possible, reste inutile quand elle ne l'est pas, et est pour celui qui peut agir le signe même de la moralité, ou la preuve que la volonté du bien n'est pas illusoire, qu'elle est autre chose que l'idée abstraite imméritoire du bien ou du mal.

On peut diviser l'obligation morale en huit

devoirs principaux, dont la simple expression est évidente, et que nous exposerons ici sans détails.

PREMIER DEVOIR.

IL FAUT ÊTRE PIEUX.

La religion est l'ensemble de tous les devoirs accomplis en vue de la loi de Dieu; mais quand on développe le devoir en général et qu'on le divise pour le mieux connaître, on appelle plus spécialement piété la pratique des devoirs qui se rapportent d'une manière plus directe que d'autres à Dieu lui-même.

Il est évident que l'être intelligent qui vit sous le règne de la liberté morale, et dont l'entendement est enrichi de la connaissance explicite de Dieu, ne peut faire un digne usage de sa liberté que s'il est pieux en son intérieur et à son extérieur.

La piété intérieure se résume dans la prière,

et la prière, pour la religion naturelle, est uniquement l'adoration, source de l'amour du bien et du désir actif de la vertu, comme du repentir sincère et de la soumission aux desseins de Dieu sur nous.

Quoique la piété intérieure dans la religion naturelle n'ait pas de formule obligatoire qui la représente à l'extérieur, elle est pourtant susceptible d'un épanouissement physique dont les formes n'ont rien d'absolu, mais dont le fond sera toujours sacré.

Entre autres manifestations de piété extérieure, le juste ne déguise pas ses sentiments, et sa piété apparaît au premier mot divin qu'il prononce et au moindre signe de respect ou d'irrévérence qui surgit devant lui relativement à la divinité. Il évite ces actions et ces paroles plus souvent insensées peut-être que coupables, mais parfois très-fautives, et par lesquelles se trouve détruite ou défigurée cette expression sensible de la piété qui est comme le style de la religion naturelle.

DEUXIÈME DEVOIR.

IL FAUT ÊTRE TEMPÉRANT.

La tempérance (*) est l'abrégé de toutes les vertus. L'on surmonte et l'on dirige par elle ces forces naturelles qui, pour nous rendre moralement libres, nous portent vers le mal, et qui, abandonnées à elles-mêmes ou lâchement réfrénées, font de chacun de nous le centre et le but ridicules de la création entière.

La tempérance est l'ensemble des devoirs relativement à ce que peut l'homme sur lui-même pour régulariser en lui le développement de ses forces physiques et intellectuelles, suivant l'idéal de beauté morale qu'il conçoit.

(*) C'est dans le sens antique que l'auteur emploie ici le mot de tempérance, sens qui fait de ce mot un synonyme de prudence.
(*Note de l'éditeur.*)

Sans les soins de tout genre que la Providence confie à notre activité morale, nous serions bientôt la proie des plus grandes passions, de l'ignorance, de la faiblesse et de la dégénération de tout notre être.

Le devoir de tempérer les tendances diverses de notre nature est égal au devoir de conserver l'existence que Dieu nous a donnée pour le but qui nous a été naturellement révélé. Un homme peut quelquefois être appelé, par les circonstances, à faire le sacrifice généreux de sa vie, mais ce grand devoir n'a aucun rappor avec le crime de l'abandon de soi-même.

L'homme est dans l'impuissance de se juger parfaitement lui-même. La condamnation et le mépris absolu de soi sont donc toujours illégitimes, et la négligence ou la fuite de la vie qui pourrait suivre cette condamnation ou ce mépris, serait autant immorale que déplorable.

L'impossibilité de réaliser actuellement aucun bien extérieur ou la contrainte physique de mal faire ne sont elles-mêmes pas des causes

qui puissent justifier le dédain de l'existence, puisque notre véritable devoir est moins telle réalisation extérieure qu'un effort constant, si stérile qu'il soit, de la volonté pour le bien. En dépit des apparences les plus défavorables, notre devoir peut toujours être rempli devant Dieu.

TROISIÈME DEVOIR.

IL FAUT ÊTRE SOCIABLE.

L'homme est essentiellement social, et ce qui le rend tel ce ne sont pas ses besoins ni ses aptitudes physiques, c'est son intelligence.

Généralement les bêtes s'accouplent, soignent leurs petits et vivent en bandes plus ou moins nombreuses; l'homme seul possède l'élément de la vraie société, parce que seul il parle.

Il y a des bêtes qui ne diffèrent pas de nous par la possibilité d'émettre des bruits vocaux. Il s'en trouve qui crient et d'autres qui imitent notre voix ou modulent agréablement des sons, mais il n'y a que l'homme qui sache parler, parce qu'il n'y a que lui sur terre qui soit intelligent.

L'homme parle naturellement. Considérons, en effet, cet enfant qui vient de naître. Supposons qu'il soit seul avec sa mère, et que sa mère n'ait jamais parlé ni entendu parler, mais admettons qu'elle est comme lui, physiquement et intellectuellement disposée par la Providence pour parler, quand il aura appris.

Au premier moment, et sauf la forme, rien ne distingue à la vue cet enfant et sa mère d'un petit qu'une femelle vient de mettre bas.

L'enfant crie par besoin de téter, mais instinctivement sans doute; et sa mère instinctivement aussi lui donne le sein. La mère, qui a déjà été en société conjugale avec un être foncièrement intelligent comme elle, regarde déjà peut-être l'enfant à qui elle vient de donner le jour autrement que la femelle ne voit son petit. Mais ne tenons pas compte de ces avantages.

Rassasié, l'enfant s'endort. Il se réveille, crie de nouveau, tète, et, satisfait une seconde fois, se rendort, pour se réveiller, crier encore, et

ainsi de suite. Mais la mère, que nous avons supposée offrir d'abord instinctivement le sein à son enfant, ne tarde pas, intelligente qu'elle est, à s'apercevoir que l'enfant crie quand il a besoin de téter, et qu'il s'endort ou se tait, abandonnant de lui-même le sein de sa mère quand il n'a plus faim. Il vient donc un moment où le cri de son enfant est pour cette mère un signe d'appel. Le langage n'est pas loin.

Après avoir, sans intention, fait mille fois venir sa mère, qui l'allaite quand il a crié, l'enfant qui s'entend crier, et qui est intelligent, lui aussi, s'élève un jour, oh ! le beau jour pour lui, ~~pour~~ comprendre que ses cris attiraient sa mère, et une première fois, et désormais il les fait avec l'intention de la faire venir. Or, un son de voix émis par l'enfant pour faire venir sa mère, et un soupir souriant de la mère qui vient, sont deux véritables mots qui signifient : Viens ! et : Me voici !

Les premiers éléments d'une relation linguistique subsistent : toute une langue va sortir de

là. Et d'abord des inflexions spéciales de la voix feront bientôt distinguer l'appel ordinaire de l'appel impatient, et l'amour habituellement attendri de la mère d'un amour courroucé. Il ne tardera pas à surgir des nuances de la voix qui exprimeront l'offre et le refus, la demande et le consentement; puis, peu à peu, la langue se déliant de part et d'autre en même temps que l'intelligence suit ses progrès, les émissions vocales, sous l'influence de l'habitude et des besoins, se transformeront en mots désignant le moi, le toi, le lui, le nous. L'action, l'être, l'attribut et les sentiments exprimés finiront par compléter cette initiation au langage, élément naturel de la société humaine. L'expérience, l'imitation, la tradition, les talents particuliers et mille causes élèveront en une langue admirable ces premiers rudiments du langage de la première famille, langage parti d'un cri, mais d'un cri intelligent, que la bête qui crie aussi n'entendra jamais, parce qu'elle n'a que le cri et son instinct, c'est-à-dire parce qu'elle n'est pas faite pour vivre en société.

La société est comme l'atmosphère de l'hu-

manité. Le charme de la société intime de l'homme et de la femme ; les soins que la gracieuse faiblesse d'un enfant réclame avec une éloquence qui émeut si profondément nos entrailles ; l'habitude naturellement contractée de vivre en société, et enfin cette nouvelle et noble enfance des glaces de l'âge qui demande que la société s'acquitte en supportant, en embellissant et en protégeant une vieillesse impotente, tout dans l'homme porte l'homme à la vie sociale.

Or, la société ne pouvant subsister que si ses membres suivent les lois indiquées par la nature des choses humaines, il en résulte que notre devoir est de reconnaître ces lois et de les accomplir ou d'être sociable.

De la famille.

La première loi sociale naturelle est relative à l'union de l'homme et de la femme.

Lorsque l'homme et la femme sont arrivés à l'apogée de leur développement et de leur beauté physique, on les voit s'animer comme d'un feu et d'un sentiment nouveaux et sacrés, dont le dédain serait autant absurde que l'irrévérence stupide, et qu'on ne saurait trop respecter en leur pensée et en leur expression.

Du plus profond de tout notre être, ce sentiment et ce feu, jusqu'alors inconnus, s'élèvent et viennent remplacer avec bonheur les préoccupations grossières de simple reproduction. Sous l'influence de l'amour, la nature atteint son but, en nous voilant ses voies, qui, de trop admirables qu'elles sont toujours pour

nous, ne nous apparaissent alors que belles et heureuses.

Il est rare que la complication des choses de ce monde n'empêche pas l'amour d'arriver au comble de ses désirs, mais il est plus rare encore (et cette dernière rareté justifie pour ainsi dire l'autre) que, quand il est donné à l'amour d'être heureux, il trouve dans la possession de l'objet désiré la réalité de l'idéal rêvé. Si le but de cette vie était notre félicité présente, nous pourrions nous désespérer de voir ainsi le bonheur fuir devant nous, ou ne se laisser atteindre que pour nous tromper. Mais notre destinée en ce ce monde étant la vertu, le désespoir dans ce cas serait, comme toujours, une impiété.

L'amour est spirituel et physique, et il aspire à remplir une mission. La théologie naturelle recherche et fixe les lois de cette mission, c'est-à-dire les lois morales de l'union de l'homme et de la femme, et des suites de cette union.

Dieu faisant naître généralement autant d'hommes que de femmes, et chaque homme

ayant comme chaque femme un égal droit naturel à cette union, il est évident que dans l'humanité cette union doit être unique, ou que la polygamie est un vice dans la société des hommes.

Le fruit de l'union de l'homme et de la femme étant un être incapable pour longtemps de pourvoir à ses besoins, et réclamant des soins divers qui appartiennent évidemment à sa mère et à son père, il en résulte que la consommation de l'union physique d'un homme et d'une femme crée entre eux une nouvelle union spirituelle, pour l'accord et le partage des soins à donner à leur enfant. De plus, cette union spirituelle des époux exigeant un rapprochement continu, qui leur offre naturellement l'occasion et le gage d'une nouvelle union physique, il en résulte qu'une première union physique entre un homme et une femme doit être indissoluble et que le divorce est un vice dans la société humaine.

Puisque l'union intime d'un homme et d'une femme est moralement indissoluble, il faut que l'homme et la femme qui désirent s'unir, exa-

minent préalablement toutes les conditions attachées à leur union projetée, afin de ne la point contracter irraisonnablement et comme au premier appel des sens et du cœur.

L'union définitive de l'homme et de la femme devant être unique et indissoluble, il faut, dans l'intérêt des époux et des enfants, que cette union s'appuie sur la plus forte garantie sociale, qui est le mariage; d'où il résulte que toute union contractée en dehors de ces lois est un vice dans notre société.

Il n'y a pas de société humaine possible sans chef. Or, tout prédispose naturellement l'homme pour une noble et affectueuse puissance, et tout prépare la femme pour une gracieuse et tendre soumission.

Ce qui rend indispensable l'autorité de l'homme et l'obéissance de la femme, démontre que la puissance de l'époux n'est pas moralement pour lui un droit de caprice, et que la soumission de l'épouse n'est pas davantage un devoir de sujétion aveugle. L'homme et la femme ont

seulement des devoirs différents, dont l'accomplissement harmonieux produit ce spectacle le plus beau qu'il nous soit possible de contempler : celui de deux époux bien unis.

Les parents étant après Dieu les auteurs et les premiers bienfaiteurs des enfants et les guides naturels de leur inexpérience, les enfants doivent naturellement à leurs parents : respect, obéissance, amour, gratitude.

Les enfants d'une même famille étant providentiellement rapprochés pour accomplir leurs devoirs sur la terre, doivent s'aimer et s'entr'aider dans la pratique du bien.

Il en est de la domination des parents vis-à-vis des enfants comme de celle d'un homme vis-à-vis de sa femme. Elle n'est en réalité qu'un devoir de protection contre les maux physiques et moraux qui sont toujours prêts à fondre sur nous dès notre naissance.

Les familles étant comme des pépinières d'êtres humains destinés à se développer pour

la vie sociale et le rapprochement des parents, comme des enfants entre eux, ayant sa cause morale dans des devoirs spéciaux, il en résulte que la famille doit garder la simplicité de l'union qui lui est essentielle, et que toute préoccupation d'union physique entre les ascendants et les descendants et entre les collatéraux doit, de plus, toujours être complétement bannie de son sein.

Cette révélation naturelle des lois de la famille, puisée dans la considération de l'état des choses humaines, n'est pas la seule ni peut-être la plus forte pour nous donner la connaissance de ces lois.

Il existe en effet dans l'attrait qui porte à l'union sexuelle un sentiment délicat, la pudeur, sentiment naturel d'une loi pour cette union physique, lequel ne trouve de satisfaction que dans le mariage pur. Or, ce sentiment, qui est une des causes de la civilisation de l'humanité, suffirait à lui seul pour nous révéler l'idéal de la pureté conjugale. L'intérêt même des enfants ne saurait, en un sens, soutenir la comparaison avec les exigences de la pudeur, que le véritable amour, de son côté, réclame instamment de

part et d'autre, et qui flétrit du nom d'impureté ce que la raison signale comme vice.

Oui, futurs ou déjà heureux époux, c'est à ce sentiment, c'est à cet amour pur si sincèrement promis et si noblement demandé par chacun de vous, que nous devons l'idée native et le type du mariage parfait. Le législateur vous a vus, il vous a suivis des yeux, et après vous avoir admiré en vos désirs, en vos paroles, en vos félicités, il s'est senti inspiré, et il a écrit dans nos codes la loi du véritable mariage humain.

Et vous, parents, constamment accablés sous le joug d'une sollicitude soucieuse pour les fruits de vos entrailles; vous, enfants, si heureusement soumis à des parents qui vous aiment; et vous, familles à conduite exemplaire, vous avez trouvé dans vos plus intimes sentiments du bien cette intuition des devoirs que l'esprit de l'homme déduit froidement en sa logique. Nos cœurs à tous avaient reconnu et proclamé les grandes lois de la morale avant que la raison

ne les démontrât ; mais la raison les garderait dans leur sainteté si le cœur venait jamais à les méconnaître.

De la confiance sociale.

Chacun de nos devoirs relatifs à la société dépend d'une garantie sociale. Or, à parler d'une manière absolue, les garanties sociales sont faillibles, et il en est d'elles comme de celles que nous offre la nature elle-même. Mais ceci ne saurait altérer la réalité de nos devoirs moraux dans la société. Car ce n'est que dans le sens absolu que ces garanties sont faillibles, et tout dans la société des hommes est relatif et d'une importance limitée. Le devoir seul a une importance sans limite. Il serait superflu que les affaires sociales eussent des garanties absolument infaillibles. C'est une certitude raisonnable dans le sens de suffisante, eu égard à l'importance des intérêts engagés, que nous devons chercher. Et, non-seulement cette certitude s'acquiert avec facilité, mais encore il arrive dans une foule de circonstances que les

garanties obtenues sont inutilement supérieures à l'importance des affaires pendantes.

L'hypothèse d'une erreur en un ordre de choses faillibles est assurément juste en soi, mais cette hypothèse n'est légitimement applicable que dans une science exacte, et il serait immoral de recourir à un pareil moyen pour s'abstenir de réaliser, de la manière qu'il nous est donné de le faire ici-bas, le bien dont l'idéal est en nous.

Ne serait-il pas illégitime d'ailleurs d'exiger des garanties infaillibles pour rendre nos devoirs à la société, lorsque nous ne pouvons lui offrir nous-mêmes que des garanties faillibles, quand nous lui demandons pour nous l'accomplissement de ses propres devoirs?

Le principal de la morale n'est pas la réalisation toujours éphémère et imparfaite des actes de la volonté. Le principal est tout entier dans un signe possible de bonne volonté, et lorsque la possibilité de ce signe existe, sa réalisation devient, par cela seul, moralement obligatoire.

Toutes les choses de notre vie extérieure ne sont pour notre destinée morale que comme des étais indispensables pour construire une voûte, lesquels deviennent inutiles et peuvent être réduits en poussière dès que la voûte est construite.

Celui qui veut le bien, mais dont l'effet extérieur produit par l'effort moral de sa volonté est opposé à l'effet qu'il avait en vue, ne fait pas moins bien devant Dieu que celui qui ne se trompe pas.

Il faut savoir se laisser entraîner par ce courant irrésistible et dangereux des affaires de cette vie. Et par le fait, nous y avons tous une confiance qui tient quelquefois de la témérité.

Les choses de ce monde ne sont que comme une ombre, mais comme une ombre du bien qu'il faut suivre, ou du mal qu'il faut éviter.

Ainsi l'acceptation des garanties ordinaires de la vérité est pour nous un devoir moral, et la confiance en la société pour des affaires sociales est une vertu.

De la politique.

Indépendamment des lois morales qui ressortent pour nous de la nature même des choses humaines, il y a dans les sociétés des lois particulières qui proviennent des conseils des législateurs particuliers. Il importe de connaître le devoir de l'homme moral vis-à-vis de ces lois.

Un ensemble de familles naturellement amenées à vivre en relation les unes avec les autres, ne peut pas se gouverner complétement lui-même. Il est forcé de déléguer ou de laisser prendre le pouvoir politique qui lui est propre.

Une nation qui délègue, n'importe de quelle manière, et n'importe à qui, sa puissance gouvernementale, est-elle, devant Dieu, irrévocablement liée par l'autorité qu'elle a instituée en elle?

Pour qu'une nation fût moralement enchaînée, sans retour, par la délégation ou par la conquête acceptée de son pouvoir politique, il faudrait que la légitimité de l'autorité politique établie fût en soi indépendante de toute condition. Mais il ne saurait en être ainsi. Une convention librement voulue, suppose nécessairement, pour être morale, des conditions de justice, de fidélité, d'intelligence, que ces conditions soient exprimées ou qu'elles restent sous-entendues.

Il est à craindre assurément qu'une crise politique n'ait des conséquences désastreuses pour la nation qui croit avoir de justes motifs de la fomenter, et ceux qui disposent du pouvoir font généralement bien de prémunir la société contre l'éventualité toujours dangereuse d'un changement brusque et trop radical. Mais la morale naturelle enseigne que les devoirs de soumission politique ne sont pas absolus et irrévocables devant Dieu, quoique dans les circonstances ordinaires ils soient réels.

La perfection n'étant pas de ce monde, il se-

rait autant arbitraire qu'impraticable d'attendre, pour se soumettre à elle, que les lois sociales fussent parfaites ; il suffit qu'elles ne commandent rien d'opposé aux lois morales proprement dites, pour avoir à les respecter. Ce respect toutefois n'exclut pas le désir pacifiquement actif de leur amélioration ; car les législateurs ne doivent point se flatter de faire des lois invariables pour un être changeant et perfectible comme l'homme.

L'autorité politique est comme tous les pouvoirs de la terre, un véritable devoir pour celui qui en est investi, et elle ne crée pas plus de bon plaisir pour lui qu'une subordination passive pour ceux qui doivent s'y soumettre. Elle n'est qu'un élément supérieur d'harmonie sociale. Toute autorité, même celle des parents et de l'époux, peut être méconnue, ou plutôt cesse d'exister dès qu'une volonté immorale, toujours facile à distinguer, la guide en ses actions.

QUATRIÈME DEVOIR.

IL FAUT ÊTRE VÉRIDIQUE.

Un des devoirs les plus importants de l'homme en société, est de dire la vérité qu'il connaît. Or, le silence toujours possible n'infirme pas cette loi, car le devoir de parler surgit quelquefois pour nous des circonstances mêmes dans lesquelles nous sommes providentiellement placés.

Il n'y a qu'une seule manière d'être véridique : c'est de l'être absolument. Il n'est pas, il est vrai, en toute rencontre, opportun d'exprimer la vérité connue, mais les conjonctures dans lesquelles il semble que l'on puisse mentir sont des erreurs de notre entendement ou des fautes inavouées de notre volonté.

Pour ce qui est des cas où telle expression de la vérité présenterait pour un auditeur le sens de l'erreur, il est évident que les mots n'ayant en réalité que la signification qu'on leur prête, le premier mot venu est susceptible du sens réel. Mais il n'y a pas de circonstance où il faille être plus prudent que celles dans lesquelles on croit pouvoir se séparer de l'usage.

Le devoir de dire la vérité s'étend depuis les cas les moins importants jusqu'aux circonstances dans lesquelles l'infraction de la véracité deviendrait crime, comme dans la calomnie, etc.

Indépendamment du repos quotidien exigé par la nature, l'homme ne peut point s'adonner à des travaux physiques ou intellectuels invariables. Le changement d'action ou de pensée fait comme partie de notre activité. Or, la poésie, cette expression intelligible ou plastique de la beauté des personnes ou des choses, a toujours été pour l'homme la plus recherchée de

ses distractions. Et la réalité actuelle n'étant pour le véritable poëte qu'un sujet d'inspiration heureuse, il arrive que ses fictions ou ses œuvres représentent moins ce qui est que ce qui pourrait être.

Mais le devoir de véracité n'est point enfreint pour cela, lorsque l'artiste n'a d'autre but que celui de distraire en charmant ou en civilisant. Il est même inutile qu'il vise à moraliser : il suffit qu'il n'exploite pas, pour ses succès, la susceptibilité de nos passions mauvaises. La moralisation, en effet, n'est pas un art, elle est un sacerdoce.

L'homme véridique fuit et condamne, en principe, l'ombre, l'équivoque, la demi-science, et la crédulité. C'est pourquoi il rejette tous ces faits bizarres mal connus, exceptionnels, insignifiants, qui ne font de ceux qui les acceptent pour en tirer quelques conséquences sérieuses, qu'un ramas honteux d'esprits trompeurs ou trompés, qu'il faudrait séparer les uns des autres, ou à moitié préserver, et à moitié mettre dans l'impossibilité de nuire.

Pour éviter d'être dominé par ces sortes de choses étrangères au vrai devoir, l'homme véridique leur inflige les règles inflexibles et salutaires de la logique infaillible.

De l'enseignement religieux.

Le devoir de véracité contient essentiellement l'obligation spéciale de répandre la vérité religieuse que l'on connaît.

Si nous étions directement instruits par Dieu, l'enseignement religieux n'aurait pas d'objet pour nous. Mais, quoique l'intelligence humaine placée en face des phénomènes intérieurs et des phénomènes extérieurs qu'elle perçoit acquière une première mise de fonds de richesses intellectuelles, nous avons cependant tous besoin de secours sociaux pour faire produire à ce fonds plus qu'il ne produirait isolé.

Notre devoir en général n'est qu'une partie de l'accomplissement des lois providentielles, confiée à notre activité. L'enfant abandonné par ses parents ou par ceux que les circonstan-

ces conduisent près de lui tomberait faible et nu sur un sol meurtrier. Où est en ceci la Providence? Elle est dans l'obligation morale de la mère et du père, ou de la société; il en est de même pour l'instruction sacrée. Le complément de la Providence c'est notre enseignement. Ce que Dieu s'est réservé personnellement de faire, ne manque jamais d'être fait. Mais Dieu ne réalise pas l'objet même de notre existence ici-bas : notre devoir.

La nature des choses humaines rend l'enseignement religieux un devoir pour chacun de nous et pour la société. Or, le devoir de l'enseignement religieux, par cela seul qu'il est réel et moral, apporte avec lui l'investiture qui le rend sacré.

L'enseignement religieux imposé aux hommes par la morale naturelle présente deux phases diverses : l'autorité et la science. Tant que l'intelligence est incapable de saisir l'évidence de la vérité, ou de comprendre sa démonstration, l'enseignement doit se communiquer par voie d'autorité. Mais, aussitôt que l'esprit

suffisamment développé peut, à l'occasion d'idées acquises, avoir des idées autochtones et apprécier l'évidence d'une vérité ou sa preuve, l'enseignement doit se transformer en une méthode scientifique dont l'auditeur reste le juge.

L'enseignement par voie d'autorité peut d'ailleurs être ménagé de telle sorte, que l'entendement de celui que la nature rend d'abord croyant, trouve au besoin dans la mémoire qui se développe la première, et à mesure que son esprit s'agrandit, tout ce qui est logiquement indispensable pour contrebalancer peu à peu en lui la perte progressive du prestige heureux mais éphémère de l'autorité. C'est même ainsi que des douces lueurs d'une foi bénie, qui remplit d'abord notre âme, nous pouvons nous élever jusqu'aux vives lumières de la science, qui seule s'identifie à nous, sans tomber dans l'abîme de l'incrédulité, sans passer, ou du moins sans rester dans les funestes ténèbres du doute.

De même qu'à un moment de notre vie, nous sommes tous sevrés des soins auxquels nous

devons d'être devenus ce que nous sommes, de même nous devons tous aussi, en religion naturelle, être sevrés de la foi par la science. Eh! ce n'est pas là mettre en oubli le dévouement de ceux qui dans la famille ou dans la société nous ont conservé, transmis ou enseigné parfois péniblement les vérités qui font aujourd'hui partie de notre intelligence; notre gratitude, au contraire, pour ces bontés, peut s'élever, et s'élève en effet chez les plus exigeants jusqu'à la croyance intime qu'on ne s'acquittera jamais envers ses bienfaiteurs. Et cette reconnaissance est d'autant plus pure qu'elle est inutile pour la conservation de la science acquise. Mais rien ne peut faire que la science possédée ne soit indépendante de la solennité dont on a dû se servir pour nous la rendre propre. C'est ainsi que l'histoire et la tradition qui nous ont tant servi pour fonder la science de la théologie naturelle, se sont complétement détachés de cette théologie elle-même, dès que sa science a été établie (*).

(*) Nous croyons devoir annoncer à ce sujet que l'auteur prépare et se propose de publier ultérieurement l'histoire de la théologie naturelle. (*Note de l'éditeur.*)

La première et la plus utile des parties de l'enseignement religieux, est celle de la morale, cette concentration de la religion naturelle. C'est d'ailleurs là que l'évidence accourt pour ainsi dire d'elle-même au secours de la foi en une science inaltérable dans l'esprit et altérable seulement par le cœur, pendant tout le règne de cette liberté qui nous affecte en ce monde pour mériter un bonheur immortel.

CINQUIÈME DEVOIR.

IL FAUT ÊTRE JUSTE.

La justice est un devoir qui, en un sens, peut se rapporter à la morale entière. La piété, en effet, n'est que la justice envers Dieu, la tempérance, la justice envers soi-même, et la sociabilité la justice envers nos semblables. Mais l'on donne plus spécialement le nom de justice à la vertu qui nous fait respecter en nos semblables l'existence, la paix, l'honneur, la propriété, l'expression de la pensée, etc., comme nous pourrions exiger que l'on respecte en nous ces mêmes droits.

L'idéal du devoir de justice n'est pas moins beau ni moins impérieux que celui de véracité par exemple, mais il a pour caractère spécial d'avoir des manières diverses et même opposées

d'être accompli. Et comme ce caractère entraîne souvent des difficultés pratiques, il est arrivé que la force des choses humaines, l'usage et les législations, sont venus préciser, ici d'une manière, là d'une autre, l'acte à produire pour être juste en tel ou tel cas.

Or, ces lois humaines inévitables, faites pour remplacer une indication invariable d'agir qui n'existe pas, ne pouvaient être elles-mêmes qu'imparfaites; d'où il résulte que les lois sociales, lorsqu'elles ne prescrivent pas quelque chose d'opposé à un devoir moral, nous obligent devant Dieu, telles qu'elles sont là où nous sommes.

De la propriété et du commerce.

La propriété dont l'origine naturelle est le travail et l'hérédité, donne lieu à une série considérable de devoirs de justice; nous ne parlerons ici que des principaux.

Celui qui possède pouvant naturellement garder ou donner sa propriété, peut aussi l'échanger contre ce qu'il ne possède pas.

Si l'on représente l'objet proposé en échange d'un autre par une valeur de convention, et que l'on représente cet autre objet par une valeur de la même espèce, l'on s'aperçoit d'abord que l'échange pourra se faire entre deux objets de même valeur; mais ce qu'un homme possède est quelquefois pour lui d'un usage tel qu'un autre objet de même valeur ne le remplacerait pas pour lui. Il est donc évident, devant l'idéal de la justice, que celui à qui l'on propose

un échange peut, pour s'indemniser de l'usage dont il se prive, échanger un objet d'une valeur de ... contre un objet d'une valeur supérieure, c'est-à-dire réaliser un bénéfice qui se trouve d'ailleurs compensé chez celui qui le fournit par la jouissance que lui donne l'objet acheté, et que ne lui procurait pas l'objet opposé de même valeur.

La justice d'un bénéfice fait par celui qui accepte un échange proposé, c'est-à-dire le commerce, engendre de nombreux devoirs sociaux. Ces devoirs ressortent, pour un temps et pour un lieu donnés, du concours général des choses sociales et sont précisés avec plus ou moins d'exactitude par l'usage ou par les lois. D'où il résulte que tout bénéfice obtenu par l'échange n'est pas essentiellement juste.

Des cessions temporaires.

Le possesseur d'un objet peut se refuser à l'échanger définitivement contre un autre, et ne consentir qu'à la céder. Mais, comme il cesse d'en jouir pendant toute la cession convenue, il peut, pour cette privation, exiger, en toute justice, une indemnité qui lui procurera d'une autre manière la jouissance dont il se prive. Ce genre d'affaires est, lui aussi, soumis aux lois établies et peut donner lieu à des exactions.

Lorsque le nombre et la complication de ses affaires commerciales ont porté une société à créer une représentation générale de la propriété, ou l'argent, il surgit un mode particulier de cession qui est le prêt de cet argent.

Or, il en est d'une somme comme d'un immeuble, on cesse d'en jouir en la prêtant. C'est

pourquoi la morale naturelle justifie pour le prêt de l'argent la perception d'un bénéfice comme pour la cession d'un immeuble et comme pour le commerce. Mais ce bénéfice doit être conforme à l'usage ou aux lois, et son abus, ou l'usure, est une injustice.

Il serait mieux assurément de prêter pour rien, comme il serait mieux de céder ou d'échanger gratuitement, que de bénéficier par ces opérations ; mais le mieux n'est pas obligatoire en tout, et s'il l'était par exemple en ceci, la propriété cesserait d'être un droit, ce qui est socialement absurde. Ce mieux, toujours réalisable d'ailleurs, serait de la bonté, et il ne s'agit maintenant que de justice.

Du travail et des services.

L'indication des bénéfices à percevoir, soit par une vente au prorata voulu des sommes émises, soit par le revenu déterminé d'une cession immobilière ou autre, soit par un échange à condition arrêtée, cette indication est toujours exacte, parce qu'en ces objets le juge possède une mesure infaillible : les chiffres. Mais le travail et une foule de services n'ayant pas une représentation absolue de valeur, se refusent à être appréciés et rémunérés d'une manière parfaite. Il est indispensable alors de se soumettre aux lois que la force providentielle des choses humaines a établies et qui concourent avec l'ensemble des offres et des demandes à établir des cotes communes de salaires et de gages plus ou moins variables, et qui, acceptées, engendrent de part et d'autre de véritables devoirs moraux, et sont aussi susceptibles d'injustice des deux côtés.

L'absence de toute fixation stricte du prix d'un travail ou d'un service est loin d'être opposée au but de notre vie en ce monde, car elle offre à l'obligeant et à l'obligé un plus vaste champ de mérites et est beaucoup plus favorable à la vertu que des lois précises qu'il est si souvent facile d'accomplir parfaitement.

Pour ce qui est des cas très-nombreux où la pratique de la justice n'est pas clairement précisée, même par la société, la morale commande à leur occasion une grande prudence, et conseille à celui qui a le plus de puissance, d'agir plutôt en faveur d'autrui que pour soi, puisque c'est là un des éléments de la morale elle-même.

De la diffusion des richesses.

L'homme par son travail produit régulièrement plus qu'il ne consomme, et si tous les hommes travaillaient autant qu'ils le peuvent, il y aurait bientôt une surabondance de produits. Mais la vigilance, l'habileté ou d'heureuses circonstances d'un côté, et d'un autre côté l'inconduite, la maladresse ou de fâcheuses conjonctures, ont fait surgir des riches et des pauvres dans la société.

La combinaison de diverses dispositions légales, et d'autres causes, justes d'ailleurs, pourraient faire affluer dans quelques mains seulement la plus grande partie de la fortune d'un peuple. Ceux qui se trouveraient en possession d'une pareille fortune auraient-ils le droit de laisser leurs richesses improductives, et de priver ainsi indirectement un grand nombre d'hommes de leurs seuls moyens d'existence?

Il faut reconnaître qu'il eût été très-difficile aux législateurs humains de répondre : Non, et de faire procéder d'office à la diffusion de telle ou telle fortune. Mais ce que les législateurs humains sont impuissants à réaliser, la loi divine du devoir de justice le commande avec efficacité.

Il est évident que les lois sociales humaines dont vous avez pu profiter n'étaient pas édictées pour vous enrichir à ce point, mais qu'elles furent faites pour l'avantage de la société en général. Ce n'est donc que par une conséquence non voulue de ces lois que vous avez rassemblé ces trésors. Votre devoir d'homme moralement libre fait de votre volonté comme un bras de la Providence en ce monde, et vous devez devant Dieu répandre vos richesses, ou directement par d'intelligentes donations, ou indirectement par des travaux largement rétribués.

De l'esclavage.

Une des plus grandes questions qui se rapportent au devoir de justice est celle de l'esclavage.

Des ennemis vous ont fait injustement la guerre, vous avez défendu votre droit et vous avez triomphé. L'ennemi subjugué reste en votre puissance. Ayant exposé votre vie pour repousser une coupable agression, vous pensez que l'existence même de vos ennemis vaincus est en votre pouvoir; mais au lieu de les massacrer, vous prenez une entière possession de leur personne et vous employez toutes leurs forces comme bon vous semble.

Votre conduite jusque-là est incontestablement juste, mais si vous n'allez pas plus loin, vous ne posséderez pas d'esclaves, vous n'aurez

que des prisonniers de guerre, envers lesquels d'ailleurs vous ne serez point sans devoirs devant Dieu, car il vous est moralement défendu de les tromper, de flétrir leur intelligence, de les porter au mal, etc.

Ce ne serait qu'en prenant possession de leurs familles et en vous déclarant maîtres de leurs générations futures, que vous convertiriez la prison de guerre en esclavage. Mais vous cesseriez alors d'être juste, car un châtiment ne doit pas atteindre l'innocent par l'effet de notre volonté.

D'autres hommes, pour un service que vous leur avez rendu ou que vous promettez de leur rendre, se donnent volontairement à vous, eux et toute leur postérité. Ils consentent à devenir vos esclaves, mais ils ne le deviendront, en effet, que si vous acceptez leur offre. Or, puisque l'esclavage est déjà une injustice dans la punition des plus grands crimes, il ne saurait devenir une espèce de reconnaissance pour n'importe quel bienfait, et votre devoir est de repousser cette offre insensée. Un meurtrier ne laisserait

pas d'être coupable lors même que sa victime lui aurait dit follement : Tue-moi ! Accepter une pareille reconnaissance pour quelque bienfait que ce fût, serait renier toute justice et devenir un malfaiteur.

Après une injuste attaque noblement repoussée, ce n'est pas l'homme de bien qui établira jamais l'esclavage. Au lieu de dépasser le châtiment qu'il a le droit d'infliger, il sera plutôt clément, et, à l'occasion d'un bienfait, l'homme juste restera bon, et il repoussera l'offre absurde qui tendrait à détruire sa bonté.

La possession d'esclaves est une injustice dans les circonstances les plus favorables à son établissement ; mais que de faits opposés à ces circonstances ont dû servir cette odieuse institution ! Que de guerres déclarées précisément dans l'intention de réduire en esclavage les innocents vaincus ! Que d'injustices de toutes sortes, que dégoïsme et que d'astuce ont été, le plus souvent peut-être, employés pour réaliser ce grand crime !

Il y a, il est vrai, des lois humaines qui convertissent en droit et protégent au besoin la possession d'un homme comme celle d'un cheval. Mais il en est de ces lois simplement humaines, et heureusement caduques, opposées au devoir divin et naturellement connu de la justice, comme par exemple des lois sociales opposées aux devoirs moraux de la pureté conjugale. Le législateur humain, toujours si faible, n'a pas cru pouvoir mieux faire pour maintenir efficacement l'ordre, que de tolérer et de protéger de quelque manière, soit l'infidélité d'un époux, soit la prostitution. Mais notre devoir devant Dieu reste invariable, et nos âmes, en dépit de ces lois si imparfaites, gardent leur responsabilité. Ainsi, paisibles possesseurs d'esclaves, libertins tolérés, maris infidèles protégés, vous éviterez ici-bas toute conséquence sanctionnelle de vos forfaits, mais tremblez! une justice parfaite vous attend, Dieu vous jugera!

Un homme n'a devant Dieu, et comme esclave, aucune espèce de devoirs vis-à-vis d'un autre

homme, et nul homme n'a comme maître d'esclaves, et devant Dieu aucune espèce de droits sur d'autres hommes. Il faut être juste.

De l'intolérance religieuse.

En théorie, celui qui est persuadé de la vérité de la religion dans laquelle il est né ou qu'il a choisie, ne doit point transiger et ne transige pas avec d'autres religions. La sienne est seule vraie, toutes les autres sont plus ou moins fausses. Un homme pourra essayer de répandre autour de lui ce qu'il croit être la vérité, en le faisant connaître à ceux qui, ne le croyant pas, voudraient l'écouter. Mais s'il est tolérant autant que pieux, et, fût-il roi de la terre, il n'opprimera jamais celui qui refuserait de l'entendre ou déclarerait, après l'avoir écouté, n'être pas convaincu, et cette conduite est seule conforme à la justice. Car la tolérance physique est autant un devoir de justice que l'intolérance spirituelle est un devoir de piété.

En effet, pour que l'intolérance pratique fût juste ; pour qu'il nous fût permis de sévir contre

ceux qui ne partagent pas nos convictions religieuses ; pour qu'il fût légitime à nous de rechercher, de juger, de punir les mérites religieux des autres, il faudrait, indépendamment d'une mission divine, qui n'existe pas, que nos recherches pussent être infaillibles, ainsi que notre jugement, et que le châtiment infligé fût exactement convenable, toutes choses qui nous sont impossibles.

D'ailleurs, cette intolérance pratique serait le renversement des choses établies par Dieu en ce monde, puisque si tous nos mérites recevaient ici-bas leur sanction, le règne de notre liberté morale cesserait d'être ce que l'a fait la Providence, c'est-à-dire : le champ ouvert à notre activité méritoire et non pas le théâtre de la conséquence de nos mérites qui est l'objet unique de notre avenir.

Eh quoi ! nous devons toujours craindre de nous tromper, lorsque, en dépit de notre faillibilité, nous sommes forcés de poursuivre ceux qui attaquent nos droits, ceux par exemple qui voudraient nous ôter l'exercice de notre

religion, et nous irions arbitrairement instruire, contre nos semblables et parce que nous serions les plus forts, des procès où l'intérêt seul de leur âme est en cause !

Notre religion vous est-elle odieuse? nous ne vous forçons pas à la pratiquer. Mais l'indépendance d'action religieuse que nous vous laissons, nous demandons que vous nous la laissiez également. C'est au nom de la justice que nous réclamons, que nous exigeons cette indépendance. Et ces paroles, en apparence hautaines, vous pourrez nous les répéter vous-mêmes si, oubliant nos devoirs moraux, nous cherchons un jour à vous persécuter pour cause de religion. Il faut être juste.

Des jugements téméraires.

L'intérêt émouvant qu'inspire la faiblesse d'un enfant et les soins affectueux dont il se voit d'abord entouré, font naître en lui un premier attachement instinctif pour ses bienfaiteurs et le prédisposent naturellement à l'amour de ses semblables. Mais il suffit souvent de quelques futilités pour affaiblir, pour détruire même cet élément précieux d'union générale que la Providence nous a ménagé.

La cause de la haine dans la société des hommes prend sa source dans cette espèce de déduction définitive appelée en morale jugement téméraire, et dont tant de termes sont faillibles, alors même, ce qui est rare, que tous les termes voulus soient présents.

En fait, un homme est impuissant pour juger du démérite de son semblable, d'où il résulte

que la haine qu'inspire en nous un tel jugement est injuste, et que lorsque, pour défendre nos droits, nous pouvons juger et punir nos semblables, nous devons encore réserver l'appréciation morale absolue de leurs mérites, dont Dieu seul est le juge infaillible.

Cet ennemi, qui vous apparaît comme digne seulement de votre haine, n'est qu'un fantôme formé en votre imagination par une déduction sans valeur. Si on laisse à l'amour ce qui est quelquefois son illusion sur les mérites de l'objet qui le captive, parce que l'amour conduit à la bonté, peut-on vous laisser l'erreur d'une haine qui vous porte au mal? Peut-on ne pas vous avertir que la terrible vengeance que vous préparez peut-être contre votre frère, et que vous mesurez à vos aveugles ressentiments, ne serait probablement qu'une atroce injustice?

L'homme juste combat en lui jusqu'à cette antipathie instinctive, fruit de déductions irréfléchies ou arbitraires, par lesquelles nous sommes portés à n'avoir que du mépris ou de la dérision pour quelques-uns de nos semblables,

jugements qui sont d'autant plus dangereux qu'ils apparaissent presque toujours sous des dehors innocents et trompeurs.

L'injustice des jugements absolus contre nos semblables montre l'illégitimité de la médisance, dans laquelle on ne voit jamais pour accusateur, pour avocat, pour juge et pour bourreau que la haine elle-même. La moralité d'un homme ne peut être flétrie que par les tribunaux, en vue du bien général.

Pour ce qui est de l'appréciation des mérites qui n'ont pas un rapport direct avec la morale, cette appréciation, indépendamment de l'intelligence et du goût, sans lesquels il n'y a pas de vraie critique, n'a d'autres lois que la véracité et l'opportunité du jugement.

La dernière des applications du devoir de justice, dont nous parlerons ici, est relative aux jugements que nous portons sur nos propres mérites.

S'il est quelquefois bon de se rappeler l'im-

puissance où nous sommes de connaître réellement nous-mêmes l'état moral de notre âme pour ne pas succomber à l'abattement du désespoir et se relever noblement en tel ou tel cas avec quelque sentiment de sa dignité, il est toujours indispensable d'avoir présent à l'esprit cette impuissance de juger nous-mêmes ce que nous valons et d'annuler ainsi dans leur origine ces jugements trop heureux que nous portons si facilement sur nous, avec tant de complaisance, et qui engendrent l'orgueil. L'orgueil est avant tout une injustice, et il faut être humble puisqu'il faut être juste.

SIXIÈME DEVOIR.

IL FAUT ÊTRE CHARITABLE.

Nous sommes providentiellement en relation sociale avec nos semblables, et puisque toute haine envers eux serait injuste, et qu'il est dans l'essence de nos relations sociales d'exclure une véritable indifférence, il en résulte que nous avons, devant Dieu, le devoir de nous aimer les uns les autres.

Le devoir de charité, qui est purement religieux et que les lois sociales humaines ne sauraient réglementer, offre à l'homme moralement libre, de nombreuses occasions d'aimer activement cet idéal de bonté qui est comme le couronnement du bien qui nous est révélé par Dieu.

La charité modère et annule de quelque manière la rigueur des jugements que nous sommes forcés de porter parfois contre nos semblables, et elle substitue la bienveillance dans les cas où la morale interdit tout jugement de démérite.

Qu'un homme, par exemple, ait le pitoyable courage de dire qu'il ne croit pas en Dieu, celui qui aura de la charité, loin de le prendre au mot, pensera qu'un esprit peut avoir une telle idée de Dieu, que si ce qu'on lui dit être Dieu lui paraît inférieur à l'idéal qui le possède, il niera d'abord ce Dieu inacceptable par lui; et que si, abusé par le principe d'une autorité dont il ne se voit pas le représentant, il ne se croit pas en droit d'affirmer la réalité du Dieu qu'il conçoit, il contestera l'existence même de Dieu. L'âme charitable verra ainsi dans ce penseur un sombre amant de la vérité, lequel s'est égaré dans la recherche de cette divine beauté, entrevue un jour par lui au fond du bois sacré de son intelligence, et qui, désolé de sa perte, s'est tristement assis sur le bord de l'abîme des mystères, dans lequel il jette des regards pleins d'un amour désespéré, mais peut-être sacré devant Dieu.

De l'aumône.

Des lois sociales essentiellement imparfaites et de nombreuses injustices ont creusé au milieu de nous une lacune que la bonté seule peut combler par l'aumône, pour éviter que ce soit la souffrance qui la comble elle-même.

L'aumône est une de ces lois providentielles dont Dieu nous a confié la libre exécution pour agrandir le champ de notre liberté morale.

Les lois sociales de justice restreignent, en vue de l'ordre général et pour le dépit mérité des paresseux ou d'autres esclaves de passions mauvaises, les devoirs positifs des hommes entre eux, mais le devoir religieux de l'aumône est comme un impôt indépendant et complémentaire qui peut s'élever jusqu'au partage fraternel des dernières parcelles de nos ressources.

L'aumône n'est pas le seul moyen de réparer charitablement les désordres de fortune dans la société. Il y a, entre autres, la limite ou la restriction que l'on s'impose volontairement dans l'acquisition des richesses.

La charité de l'aumône, en général, a une rivale honteuse dans la fausse bonté. On se croit bon quand on ne travaille qu'à être juste. Que d'apparentes charités ne sont que de véritables restitutions ! L'on cultive peut-être trop la bonté pour avoir négligé la justice. Pour être réellement bon, il faut préalablement être juste. Si vous voulez être charitables demain, soyez justes aujourd'hui.

Où est l'homme juste et où est par conséquent la vraie bonté parmi nous ? Dieu seul est réellement bon, car seul il est véritablement juste. Soyons donc justes sous prétexte d'être bons.

Nous n'avons peut-être de moyens d'aimer activement l'idéal de la charité qu'en nous élevant, par amour pour Dieu, jusqu'au dévouement pour ceux que la Providence nous a donnés à aimer.

SEPTIÈME DEVOIR.

IL FAUT ÊTRE CHASTE.

Le devoir général que nous avons de tempérer toutes les forces dont la nature nous a fait les dispensateurs, nous oblige à régler cette inclination, que l'on appelle par excellence l'inclination des sens, parce que l'exaltation de tous les sens concourt à son énergie, et que tous les sens deviennent ses esclaves si elle n'est pas dominée par la chasteté.

Quand nous sommes formés pour vivre en société, et au moment où notre intelligence vient d'être éclairée par l'idéal divin du bien, du beau, de l'ordre, de l'utile, du suffisant, du pur, etc., nous sentons qu'une nouvelle mission nous est donnée avec une nouvelle force.

Si la reproduction de notre espèce eût été le seul but de la Providence dans cette mission qu'elle nous donnait, il est certain que les moyens

de la remplir eussent été en rapport avec le but de la mission elle-même. Mais le moyen d'atteindre le but de la nature est, dans le genre humain, en une si grande disproportion avec ce but lui-même, qu'il devient évident pour nous qu'en nous donnant cette mission Dieu a eu encore pour dessein de nous offrir une grande vertu à pratiquer.

La force de l'inclination des sens venant de Dieu, est assurément bonne en elle-même, et l'acte physique accompli sous son empire, suivant les lois de la morale, est essentiellement pur; mais puisque cette inclination a une portée supérieure à son but physique, il faut qu'elle soit réfrénée par nous.

Il n'y a pas de devoir qui exige, pour être accompli, une plus grande vigilance ni un plus grand amour du bien, c'est-à-dire de Dieu, que le devoir de chasteté. Aussi la chasteté est-elle parmi nous comme le type même de la beauté des vertus humaines. Et l'on recule comme d'épouvante à l'idée du débordement hideux que causerait la passion opposée dé-

chaînée dans la société. La stabilité, la grandeur qui se voit dans l'humanité, viennent en effet de la chasteté que les âmes pures y font régner.

L'humanité par ses progrès, pour lesquels d'ailleurs elle est faite, travaille, pour ains dire, à amoindrir sous quelques rapports sa liberté morale, et elle parvient en effet à limiter de plus en plus les occasions de mérite. C'est ainsi que le développement de lintelligence favorise la piété; que les progrès des sciences et les facilités de la vie physique transforment une partie du devoir de tempérance en simple prudence. C'est ainsi encore que l'amélioration des lois et que de sages règlements d'administration diminuent les occasions d'une foule de mérites. On peut prédire que tels et tels actes possibles aujourd'hui et méritoires, seront un jour remplacés dans la société par le résultat d'un art heureux. Mais l'ardeur des sens, unie à l'habitude immanquablement contractée de n'agir que pour soi, sera pour toujours dans l'humanité une cause d'activité morale ou de vertu, que nul progrès physique n'affaiblit, que tous les

progrès peut-être corroborent, et dont la destruction suppose la destruction même de l'humanité.

Nous venons sur terre ignorants de toute chose, et il faut qu'on nous apprenne d'abord, par voie d'autorité, la morale elle-même, avant qu'elle nous apparaisse en sa sainte évidence. Or, quand un homme émet devant une jeune intelligence une proposition relative à la morale, l'élément naturel de l'autorité fait qu'il s'échappe en même temps de lui une véritable inspiration de réaliser ou de ne réaliser pas l'acte auquel il est fait allusion. Une jeune âme qui, par exemple, entendrait parler du mensonge avec approbation ou avec indifférence, avancerait en sa vie morale apportant en elle une espèce de prévention contre le devoir de véracité, de sorte que, parvenue à la connaissance de son devoir, elle serait moins disposée à le remplir que celle qui aurait toujours entendu parler du mensonge avec horreur.

La solidarité humaine, en effet, en laissant d'ailleurs intacte la liberté individuelle, fait

qu'en définitive nul de nous n'est le seul auteur de ses mérites. Nous participons tous plus ou moins aux mérites des autres, et l'on peut dire que ce n'est pas précisément chaque individu qui doit se sauver, mais que c'est chaque famille, chaque cité, chaque nation, l'humanité entière, par l'accord moral de tous ses membres.

Cette influence de l'allure d'une expression comme celle de l'exemple est surtout sensible pour la pureté. Aussi, malheur à ceux, peut-on s'écrier, dont la parole immorale ou indifférente est une espèce d'approbation pour l'incontinence, pour l'infidélité ou pour d'autres vices que l'on dit exister, et bénis soient ceux, au contraire, dont l'accent ou la conduite inspire la chasteté !

HUITIÈME DEVOIR.

IL FAUT ÊTRE PARFAIT.

Dieu seul est absolument parfait. Mais, si Dieu seul est parfait d'une manière absolue, chaque créature est susceptible d'une perfection relative à sa nature.

La perfection relative à l'homme tel qu'il est aujourd'hui, n'est pas précisément une vertu naturelle facile et heureuse ; mais notre perfection, en cette vie, est l'amour actif, difficile et pénible du bien.

L'état parfait auquel nous commande d'aspirer la morale, hors de laquelle il n'y a point de salut, état qui est relatif aux grâces que Dieu nous a départies, n'est pas seulement la culture

de quelques vertus de prédilection, mais l'accomplissement de tous nos devoirs.

Le mérite d'un être moral se mesurant à la volonté de cet être et non à l'acte réalisé, il est évident que la perfection morale de l'homme est avant tout une perfection de volonté, et que les actes moraux de la volonté, dont la réalisation est empêchée, sont devant Dieu autant méritoires ou autant coupables que si cette réalisation avait lieu.

De plus, il en est des actes de la volonté qui n'ont pas de réalisation physique sensible, comme de ceux dont l'effet devient visible pour nous. Ces actes ont un effet spirituel, ils influent sur la puissance de la volonté comme les autres. Car, lorsque la volonté s'exerce avec continuité en des actes dont l'effet extérieur est constamment empêché, elle se corrobore à tel point, que, si l'empêchement vient enfin à disparaître, cette volonté pourra éclater, fortifiée par ses nombreux désirs, en une manifestation magnifique ou épouvantable.

Notre devoir n'est donc pas seulement de viser au bien par les actes dont l'effet devient physique, nous devons encore tendre à lui en toutes nos aspirations, et cultiver autant l'amour purement spirituel du bien qu'il ne nous est pas donné de réaliser, qu'être vigilants à bannir de notre cœur ces convoitises secrètes et ces égoïsmes cachés avec lesquels l'âme ne saurait accomplir ses devoirs.

L'homme pieux aspire assurément à cet état bienheureux dans lequel la sainteté est la vie elle-même. Mais sachant que la vie actuelle est l'ensemble des conditions de la vertu, il ne voit rien de fâcheux dans cette vie qu'il accepte. Il commande, selon le devoir, à toutes ses inclinations vers le mal ; mais il ne maudit et ne cherche à détruire dans ses inclinations que cette partie coupable qui est le fruit de l'abus même de sa liberté morale. Il fuit, comme illusoire, toute aspiration à n'importe quelle perfection surhumaine, et ne s'expose pas ainsi à donner le nom de vertu à des actes bizarres par lesquels il épuiserait l'énergie que réclament les seules véritables vertus humaines.

Il ne dépend pas de l'homme, en effet, de changer ni de rétrécir le sentier de nos devoirs.

Si nous considérons d'ailleurs l'étendue et la beauté de l'idéal que la morale humaine proprement dite offre à notre activité, nous resterons confondus qu'une telle perfection ait été proposée par Dieu à notre volonté.

L'homme qui vise à sa perfection, ne se reposera jamais sur les progrès moraux qu'aura pu accomplir l'humanité, parce qu'il sait que, si nous héritons de quelque manière d'une partie du progrès réalisé avant nous, il y a un mérite et un progrès moral personnels, qui sont à recommencer pour chacun des hommes qui viennent en ce monde.

Il faudrait être parfait. Mais l'idéal du bien est si beau et les devoirs que la morale normale nous impose sont si grands, qu'il n'y aura sans doute que très-peu d'hommes, qu'il n'y aura peut-être personne qui ait été parfait.

Si nous n'avons pas atteint à la sublimité de la perfection qui nous était naturellement pro-

posée, il est du moins des degrés inférieurs de cette perfection auxquels nous pouvons nous élever par le repentir, en faisant de pénitence vertu.

Signe du repentir, la pénitence, qui est un sentier presque parallèle à la voie de la perfection, est aussi le seul refuge pour l'être déchu par ses mauvais vouloirs. Les hommes vicieux ne le sont que pour avoir dédaigné dès l'origine toute réaction morale sur eux-mêmes. Aussi, pour nous retenir contre notre inclination vers le mal, pour ne pas tomber dans le précipice qu'ouvre sous nos pieds nos premiers méfaits, pour nous élever enfin vers la cime du souverain bien, et atteindre ainsi notre destinée :

Modérons tous nos désirs ;
N'exigeons pas tous nos droits ;
Ne réclamons que la justice ;
Imposons-nous la charité ;
Fuyons la curiosité du scandale ;
Refusons d'être pris pour modèles ;
Croyons au repentir de tous les criminels.

Et, si nul de nous n'est parfait, ne nous aban-

donnons pas à cette mélancolie dangereuse, quoique noble, que donne, avec le repentir, la crainte de n'être point pardonné ; mais vivons et mourons de telle sorte, que Dieu puisse un jour nous dire à tous :

Vous que j'avais créés pour votre bonheur, et qui, après vous être perdus, avez, moralement libres encore, renoncé au mal et aspiré vers le vrai bien, je vous rends la sainteté dont vous avez tant regretté la perte : venez ! élevez-vous pour toujours vers moi, et agissez désormais par les lois infaillibles d'une science pleine de félicités !

FIN DE LA THÉOLOGIE DE LA RELIGION NATURELLE.

TABLE DES MATIÈRES.

PREMIÈRE PARTIE.

DOCTRINE.

DEUXIÈME PARTIE.

MORALE.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

ERRATA.

Page 13, ligne 8, au lieu de : non, lisez : nom.

Page 14, lignes 4, 21 et 26 ; et page 19, ligne 23, au lieu de : nous-mêmes, lisez : nous-même.

Page 110, ligne 5, après ces mots : la justice n'exclut pas la bonté, ajoutez : elle n'exclut que la méchanceté.

Page 123, ligne 12, au lieu de : rappor, lisez : rapport.

Page 133, ligne 14, au lieu de : de plus, lisez : depuis (sans virgule).

THÉOLOGIE

DE LA

RELIGION NATURELLE

PAR VIDAL.

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS, 41.

1859

